LEGALITÄT UND MORALITÄT

MIT BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG

VON

KANT UND SHAFTESBURY

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

EINER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

UNIVERSITÄT ZU TÜBINGEN

VORGELEGT

VON

ADALBERT NEUBURGER

AUS EGELFINGEN OA. RIEDLINGEN.

1931

LEGALITÄT UND MORALITÄT

MIT BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG

VON

KANT UND SHAFTESBURY

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

EINER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

UNIVERSITÄT ZU TÜBINGEN

VORGELEGT

VON

ADALBERT NEUBURGER

AUS EGELFINGEN OA. RIEDLINGEN.

Gedruckt in der Buchdruckerei G. Hauser Metzingen (Württ.)

Gedruckt mit Genehmigung der philosophischen Fakultät der Universität Tübingen.

Referent: Professor Dr. Th. L. Haering

Tag der mündlichen Prüfung:
28. November 1931.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Dem Andenken meines lieben Onkels,
Oberbergdirektor Otto Neuburger in Klagenfurt,
in tiefer Verehrung und Dankbarkeit gewidmet
vom Verfasser.

EINLEITUNG

Motto: „Der Eine fragt: was kommt danach?
Der Andre fragt nur: ist es recht?
Und also unterscheidet sich
Der Freie von dem Knecht."
Theodor Storm (Hendel W. W. I 155).

Wir werden in einem ersten Teile zunächst das Wesen dessen, was die Begriffe Legalität und Moralität meinen, d. h. diese Begriffe, so wie wir sie verstehen, herauszuarbeiten versuchen und in einem zweiten Teile die Moralphilosophie Shaftesburys auf diesen Gesichtspunkt hin untersuchen. Ein innerer Grund, diese Untersuchung gerade bei Shaftesbury anzustellen, liegt nicht vor. Wir hätten das auch bei jedem anderen Moralphilosophen tun können. Wenn aber doch ein solcher angegeben werden soll, so mag es der sein, daß gerade Shaftesbury als der Begründer, oder sagen wir (weil andere diese Anerkennung Hutcheson zollen) vorsichtiger, einer der Begründer der großen Arbeit der Engländer an den ethischen Problemen betrachtet werden darf und weil seine Philosophie diese Problemstellung zwar nicht direkt aufzwingt, aber für eine solche immerhin genug Anreiz bietet.

Den ersten Teil können wir eine Phänomenologie der Begriffe Moralität und Legalität heißen. Wir werden dabei von Kant ausgehen. Nicht als ob dieses Problem erst bei ihm in der Geschichte der Philosophie aufgetaucht wäre, sondern weil er es zum ersten Male begrifflich formulierte, d. h. erst diese Termini prägte, und weil es bei ihm sozusagen im Brennpunkte seiner Ethik steht. Die typisch kantische Prägung dieser Begriffe werden wir einer kritischen Untersuchung unterziehen, dabei auch die Meinungen früherer und späterer Denker, soweit sie uns zu Gebote stehen, berücksichtigen und weiterschreitend selbst eine Formulierung dieser Begriffe versuchen.

I. TEIL

PHÄNOMENOLOGIE DER BEGRIFFE MORALITÄT UND LEGALITÄT.

1. KAPITEL.

§ 1.

Moralität und Legalität bei Kant.

Kant hat den wahren sittlichen Wert ganz in das innerste Heiligtum der Gesinnung verlegt, und da das Gegensatzpaar Moralität — Legalität (zunächst einmal genommen als innere Rechtschaffenheit im Gegensatz zu bloß äußerer Rechtschaffenheit) auf das andere: Gesinnungsmoral — Erfolgsmoral zielt, so ist es ganz verständlich, daß gerade bei ihm dieses Problem eine große Rolle spielt. „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außerhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille." So beginnt die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten[1]). Hier haben wir das Einzige in der Welt, das nie zum Bösen gebraucht werden kann, das Einzige, das seinen Wert nicht von einem höheren Zwecke erborgt, sondern ursprünglich und unverlierbar in sich trägt. „Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich gut und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen als alles, was durch ihn zu Gunsten irgend einer Neigung, ja wenn man will, der Summe aller Neigungen nur immer zustand gebracht werden könnte. Wenn gleich durch eine besondere Ungunst des Schicksals, oder durch kärgliche Ausstattung einer stiefmütterlichen Natur es diesem Willen gänzlich an Vermögen fehlte, seine Absicht durchzusetzen; wenn bei seiner größten Bestrebung dennoch nichts von ihm ausgerichtet würde, und wenn nur der gute Wille (freilich nicht etwa als ein bloßer

[1]) Kants ges. Schriften, herausg. v. K. Preuß. Akademie der Wissenschaften, Bd. IV 1903, S. 393.

Wunsch, sondern als Aufbietung aller Mittel, soweit sie in unserer Gewalt sind) übrig bliebe: so würde er wie ein Juwel doch für sich selbst glänzen, als etwas, das seinen vollen Wert in sich selbst hat[1])."

Was versteht aber Kant unter einem guten Willen?

Da nach ihm alle materialen praktischen Regeln den Bestimmungsgrund des Willens in das „untere Begehrungsvermögen" setzen[2]), d h. in die Lust an der Wirklichkeit eines Gegenstandes, alle materialen praktischen Prinzipien aber ‚insgesamt von einer und derselben Art sind und alle unter das allgemeine Prinzip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit gehören[3])", diese Bestimmung des Willens aber immer nur eine „zufällige", nur subjektiv gültige ist, kann aus diesem Prinzip niemals das Sittengesetz abgeleitet werden, welches doch objektive und allgemeine Gültigkeit beansprucht[4]). Aber nicht nur für die Gewinnung des Sittengesetzes wird dieses Prinzip untauglich gefunden, sondern auch bei der Erfüllung dieses Gesetzes wird jede Art von Begierde, Lust, Neigung, mit einem Wort, alles empirisch Sinnliche als Bestimmungsgrund des Willens als die wahre Sittlichkeit beeinträchtigend und zerstörend, die Würde im Menschen degradierend, abgelehnt. So wird dieser scharfe Kampf gegen alles Pathologische, d. i. Sinnliche im Menschen als Bestimmungsgrund des Willens der Grundtenor aller ethischen Schriften Kants. „Alles ..., was empirisch ist, ist als Zutat zum Prinzip der Sittlichkeit nicht allein dazu ganz untauglich, sondern der Lauterkeit der Sitten selbst höchst nachteilig, an welchen der eigentliche und über allem Preis erhabene Wert eines schlechterdings guten Willens eben darin besteht, daß das Prinzip der Handlung von allen Einflüssen zufälliger Gründe, die nur Erfahrung an die Hand geben kann, frei sei ... Die Tugend in ihrer eigentlichen Gestalt, ist nichts anderes als die Sittlichkeit von Beimischung des Sinnlichen und allem unechten Schmuck des Lohnes oder der Selbstliebe entkleidet darzustellen[5])". Sobald der Wille auf ein Objekt gerichtet ist (was nach Kant nichts anderes als immer nur ein Objekt einer Begierde sein kann), also eine Materie hat, so wird daraus „Heteronomie der Willkür, nämlich Abhängigkeit vom Naturgesetz, irgend einem Antrieb oder einer Neigung zu folgen, und der

---

[1]) Kants ges. Schriften, herausgeg. v. K. Preuß. Akademie der Wissenschaften, Bd. IV 1903, S. 394, vergl. S. 399.

Wir zitieren alle Stellen aus Kant, mit Ausnahme der aus d. Kr. d. pr. V. nach genannter Ausgabe.

[2]) Kritik der praktischen Vernunft, herausg. v. K. Vorländer. 9. Aufl. 1929, Philos. Bibl. Bd. 28, S. 25.

[3]) ibid. S. 24.

[4]) Vergl. bes. Kr. d. pr. Vernunft I. Teil, I. Bch. 1. Hptstck.

[5]) Grundleg. z. M. d. S. a. a. O. Bd. IV S, 426

Wille gibt sich nicht selbst das Gesetz, sondern nur die Vorschrift zur Befolgung pathologischer Gesetze[1])". An Stelle der empirischen Bestimmungsgründe (Gefühle, Neigungen) tritt die „moralische Nötigung", „ein rein intellektueller Zwang[2])": die Vorstellung der Pflicht. Ein guter Wille ist also ein solcher, für welchen nur die Vorstellung des Gesetzes selbst (objektiv) und die reine Achtung für das praktische Gesetz (subjektiv) Bestimmungsgrund sind. Wie allerdings ein Gesetz für sich und unmittelbar Bestimmungsgrund des Willens sein könne (welches doch das Wesentliche aller Moralität ist), ist, da der Mensch doch auch ein Sinnenwesen ist, ein für die menschliche Vernunft unauflösliches Problem. Wenn wir aber auch nicht den Grund, woher das moralische Gesetz in sich eine Triebfeder abgeben könne, a priori aufzuzeigen imstande sind, so doch was, sofern es eine solche ist, sie im Gemüte bewirkt[3]). Diese Wirkung ist eine negative und eine positive. Negativ ist sie als ein Gefühl des Schmerzes, weil den Neigungen Abbruch geschieht. Zwar geschieht der Eigenliebe nicht völliger Abbruch; denn diese ist natürlich und noch vor dem moralischen Gesetze in uns rege und wird durch das Gesetz nur auf die Bedingung der Einstimmung mit ihm eingeschränkt (vernünftige Selbstliebe); aber der Eigendünkel wird von der praktischen Vernunft ganz niedergeschlagen; denn die richtige Selbstschätzung beruht ja erst auf der Uebereinstimmung der Gesinnung mit dem Gesetz, ist also vorher ganz und gar nichtig und unbefugt. Positiv ist die Wirkung insofern das Gesetz als „intellektuelle Kausalität" (Freiheit) der intellektuelle Grund eines positiven Gefühls ist: eben der Achtung für das Gesetz. Dieses Gefühl ist nicht empirischen Ursprungs und das einzige Gefühl, welches wir völlig a priori erkennen und dessen Notwendigkeit wir einsehen[4]), „wozu aber gar keine besondere Art von Gefühl, unter dem Namen eines praktischen oder moralischen, als vor dem moralischen Gesetze vorhergehend und ihm zu Grunde liegend angenommen werden darf[5])". So „ist die Achtung für das Gesetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern sie ist die Sittlichkeit selbst[6])"; subjektiv als Triebfeder betrachtet, ist sie die einzige und zugleich unbezweifelte moralische (nicht empirische) Triebfeder. Aus dem Gefühl der Achtung als dem Bewußtsein einer freien Unterwerfung unter das Gesetz entspringt weiter der Be-

---

[1]) Kr. d. pr. V. a. a. O. S. 39; vergl. auch ibid. S. 72, 75, 77, 85 ff., und Religion innerhalb der Grenzen d. bl. V. a. a. O. Bd. VI, S. 21.

[2]) Kr. d. pr. V. a. a. O. S. 38.

[3]) Vergl. Kr. d. pr. V. a. a. O. S. 85.

[4]) Vgl. ibid. S. 86/87.

[5]) ibid. S. 88; gegen den „moral sense" Shaftesburys und Hutchesons. vgl. dazu besonders Kr. d. pr. V. S. 46.

[6]) Kr. d. pr. V. S. 89.

griff der Pflicht, der Zentralbegriff der Kant'schen Ethik, Pflicht im Gegensatz zu bloß äußerer Pflichtmäßigkeit, zur Neigung, zur Schwärmerei und zur Sentimentalität. Das moralische Interesse ist ein reines sinnenfreies Interesse der bloßen praktischen Vernunft. So ergibt sich als allgemeines ethisches Gebot: „Handle pflichtmäßig aus Pflicht[1])!" Alle Handlungen, denen eine andere Triebfeder zu Grunde liegt, sind moralisch schlecht, auch wenn sie objektiv mit dem Sittengesetz übereinstimmen sollten. In seiner Schrift „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" unterscheidet Kant drei Stufen des Bösen im Menschen, die eine Steigerung bedeuten: erstens die Gebrechlichkeit (fragilitas) (siehe die Klage des Apostels: das Wollen habe ich wohl, aber das Vollbringen fehlt; Paulus Röm. 7, 18), d. i. ich nehme das Gesetz in die Maxime meiner Willkür auf, aber dieses, „welches zwar objektiv in der Idee eine unüberwindliche Triebfeder ist, ist subjektiv, wenn die Maxime befolgt werden soll, die schwächere[2])" (im Vergleich mit der Neigung). Zweitens die Unlauterkeit (impuritas) besteht darin, „daß die Maxime dem Objekte nach (der beabsichtigten Befolgung des Gesetzes) zwar gut und vielleicht auch zur Ausübung kräftig genug, aber nicht rein moralisch ist, d. i. nicht, wie es sein sollte, das Gesetz allein zur hinreichenden Triebfeder in sich aufgenommen hat: sondern mehrenteils (vielleicht jederzeit) noch anderer Triebfeder außer derselben bedarf, um dadurch die Willkür zu dem, was Pflicht fordert, zu stimmen[3])". Drittens die Bösartigkeit (vitiositas) oder Verderbtheit (corruptio) ist der Hang der Willkür zu Maximen, die Triebfeder aus dem moralischen Gesetze anderen (nicht moralischen) nachzusetzen. Sie kann auch Verkehrtheit (perversitas) heißen, „weil sie die sittliche Ordnung in Ansehung der Triebfeder einer freien Willkür umkehrt und ob zwar noch immer gesetzlich gute (legale) Handlungen bestehen können, so wird doch die Denkungsart dadurch in ihrer Wurzel (was die moralische Gesinnung betrifft) verderbt und der Mensch darum als böse bezeichnet[3])". Zwischen den beiden Extremen moralischen Handelns, gut und böse schlechthin, liegen jene Fälle, die zwar objektiv mit dem Gesetze übereinstimmen, bei denen aber die Maxime vollständig verkehrt (d. h. auf einer Neigung irgend welcher Art [Sinnlichkeit] oder doch teilweise auf ihr beruht), d. h. unlauter ist. Das

[1]) Met. d. Sitten a. a. O., Bd. VI, S. 391.

[2]) a. a. O. Bd. VI, S. 29; vgl. die Unterscheidung Max Schelers („Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik" 1927) von reinem Wollen, Tun-Wollen und das Erlebnis des Nicht-Könnens! (S. 135 ff.)

[3]) a. a. O. Bd. VI S. 30.

ist der allgemeinste Sinn des Begriffes der Legalität bei Kant. Wir werden kurz die wichtigsten Stellen, in denen er die Begriffe der Moralität und Legalität des nähern definiert, anführen und auf die andern wenigstens verweisen.

„Der Begriff der Pflicht fordert also an der Handlung objektiv Uebereinstimmung mit dem Gesetz, an der Maxime derselben aber subjektiv Achtung fürs Gesetz als die alleinige Bestimmungsart des Willens durch dasselbe. Und darauf beruht der Unterschied zwischen dem Bewußtsein, pflichtmäßig und aus Pflicht, d. i. aus Achtung fürs Gesetz gehandelt zu haben, davon das erstere (die Legalität) auch möglich ist, wenn Neigungen bloß die Bestimmungsgründe des Willens gewesen wären, das zweite aber (die Moralität), der moralische Wert, lediglich darin gesetzt werden muß, daß die Handlung aus Pflicht, d i. bloß um des Gesetzes willen geschehe[1])". Und ebenso deutlich ist die Stelle: „Das Wesentliche alles sittlichen Werts der Handlung kommt darauf an, daß das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme. Geschieht die Willensbestimmung zwar gemäß dem moralischen Gesetze, aber nur vermittelst eines Gefühls, welcher Art es auch sei, das vorausgesetzt werden muß, damit jenes ein hinreichender Bestimmungsgrund des Willens werde, mithin nicht um des Gesetzes willen, so wird die Handlung zwar Legalität, aber nicht Moralität enthalten. Wenn nun unter Triebfeder (elater animi) der subjektive Bestimmungsgrund des Willens eines Wesens verstanden wird, dessen Vernunft nicht schon vermöge seiner Natur dem objektiven Gesetze gemäß ist, so wird erstlich daraus folgen, daß man dem göttlichen gar keine Triebfeder beilegen könne[2]), die Triebfeder eines menschlichen Willens aber niemals etwas anderes als das moralische Gesetz sein könne („dürfe": Adickes), mithin der objektive Bestimmungsgrund jederzeit und ganz allein zugleich der subjektiv hinreichende Bestimmungsgrund der Handlung sein müsse, wenn diese nicht bloß den Buchstaben des Gesetzes, ohne den Geist desselben zu enthalten, erfüllen soll[3])". Dem

---

[1]) Kr. d. pr. V. S. 95. Die Hervorhebung einzelner Worte durch Sperrdruck wurde von uns vorgenommen.

[2]) Die Begriffe Triebfeder, Interesse, Maxime, Achtung fürs Gesetz können nur auf sinnliche Wesen angewandt werden, „denn sie setzen insgesamt eine Eingeschränktheit der Natur eines Wesens voraus, da die subjektive Beschaffenheit seiner Willkür mit dem objektiven Gesetz einer praktischen Vernunft nicht von selbst übereinstimmt". Kr. d. pr. V. S. 95.

[3]) Kr. d. pr. V. a. a. O. S. 84; vgl. die Anmerkung dazu: „Man kann von jeder gesetzmäßigen Handlung, die doch nicht um des Gesetzes willen geschehen ist, sagen: sie sei bloß dem Buchstaben, aber nicht dem Geiste (der Gesinnung) nach moralisch gut."

Vgl. auch die Definitionen in Kr. d. pr. V. S. 173/174; Grundlegung z. M. d. S. a. a. O. Bd. IV, S. 439.

äußeren Effekte nach stimmen Legalität der Moral und wahre Moralität also vielfach überein, und Moralität ist in diesem Sinne bei erfolgreichem Handeln natürlich immer auch „Legalität". Aber es kommt eben nicht auf den äußeren Erfolg an! Wir müssen zwei Begriffe der Legalität streng auseinanderhalten: Legalität i. w. S. ist die Gesetzesbestimmtheit überhaupt, die Gesetzmäßigkeit als bloße Uebereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetze, ganz gleichgültig welchen Beweggründen die Handlung entspringt. Legalität in diesem weiteren Sinne kann als eine rein sachliche, nicht sittliche Wertung verstanden werden (vgl. u. S. 24, S. 66) und ist dann ein Begriff außerhalb des Bereiches sittlichen Wertens überhaupt. Diesem Begriffe der Legalität kann der der wahren Moralität sinnvoll gegenübergestellt werden. Moralität würde zwar in Bezug auf die Wertung des äußeren Handlungserfolges gegen Legalität nicht abgesetzt werden können, sondern insoweit selbst unter diesen Begriff fallen, ihr gegenüber aber eine sittliche Wertung enthalten, für die in erster Linie andere Faktoren der Handlung relevant sind. Legalität i. w. S. kann aber auch als sittliche Wertung verstanden werden im Sinne einer ausgesprochenen Erfolgsethik, d. h. einer Ethik, die den sittlichen Wert einer Person und des Willensaktes abhängig macht von den praktischen Folgen, von dem Nutzwerte einer Handlung. Auf diesem Standpunkte wäre aber nicht mehr einzusehen, wie der Legalität noch wahre Moralität sinnvoll entgegengesetzt werden könnte. Legalität i. e. S. ist wesenhaft eine sittliche Wertung, die nicht in erster Linie auf den Handlungserfolg, sondern vor allem auf die Beweggründe abhebt. Legal i. e. S. ist nach Kant ein Verhalten, das nur pflichtmäßig, nicht aus Pflicht erfolgt, nur den Buchstaben des Gesetzes erfüllt und nicht den Geist desselben in die unmittelbare Willensbestimmung aufnimmt. Träger wahren sittlichen Wertes ist bei Kant am wenigsten die äußere Handlung, sondern die „Triebfeder", der „gute Wille", die Gesinnung bei der Erfüllung des vom Menschen Geforderten, gleichgültig ob die Forderung, das Gesetz von einer empirischen Gemeinschaftsform aus an ihn ergeht (positiv geltende Rechtssätze, Sitte, Herkommen etc.) oder als sittliche Forderung in ihm selbst sich offenbart. Hieraus erhellt auch, daß Kant bei der Unterscheidung von Moralität und Legalität keineswegs an eine bloße Abgrenzung von Sittlichkeit und Recht denkt[1]). Nur wenn das Gesetz, die Pflicht selbst die Triebfeder abgibt, wenn keine andere Rücksicht (Erfolg oder Neigung) dabei eine Rolle spielt, enthält das Handeln wahre Moralität: eine Handlung, die nur äußerlich mit dem Gesetze übereinstimmt, aber aus unreiner Ge-

[1]) Vgl. u. S. 10. Note 1.

sinnung entsprungen ist, enthält nur legale „Moralität" oder einfach Legalität im Sinne einer sittlich negativen Wertung. Erst in dieser engeren Fassung des Begriffes der Legalität erhält die Gegenüberstellung von Moralität und Legalität bei Kant ihren wahren Sinn. In dieser Gegenüberstellung haben wir bei ihm den Gegensatz von Gesinnungsethik — Neigungsethik. Gesinnung ist bei Kant die bloße Form der Setzung einer Absicht (eben Pflicht), hat also selbst keine Materie. Die Neigung, auch die reinste, hat es immer mit einer Materie zu tun. Da weiterhin alle Materie des Wollens und Strebens nach Kant notwendig auf unserem sinnlichen Lustzustand beruht und solche Lust sich in ihrer einmaligen Gegebenheit immer notwendig als ein Erfolg irgend eines Handelns darstellt, so muß jede Rücksichtnahme auf die Materie des Wollens (durch die Neigung) nach seiner Meinung auch bereits einschließen, daß der Erfolg für diese Materie maßgebend wird. So stehen bei ihm Neigungs- und Erfolgsethik, die an sich zunächst ganz verschiedene ethische Standpunkte sind, im engsten Zusammenhange und beide werden der Gesinnungsethik, die allein wahre Moralität begründet, gegenübergestellt und als nur Legalität i. e. S. ermöglichende Standpunkte abgelehnt.

In „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" heißt es[1]): „Es ist zwar zwischen einem Menschen von guten Sitten (bene moratus) und einem sittlich guten Menschen (moraliter bonus) was die Uebereinstimmung der Handlung mit dem Gesetze betriff, kein Unterschied ..., nur daß sie bei dem einen eben nicht immer, vielleicht nie das Gesetz, bei dem andern aber es jederzeit zur alleinigen und obersten Triebfeder hat. Man kann von dem ersteren sagen: er befolge das Gesetz dem Buchstaben nach (d. i. was die Handlung angeht, die das Gesetz gebietet), von dem zweiten aber: er beobachte es dem Geiste nach (der Geist des Gesetzes besteht darin, daß dieses für sich allein zur Triebfeder hinreichend sei). Was nicht aus diesem Glauben geschieht, das ist Sünde (der Denkungsart nach). Denn wenn andere Triebfedern nötig sind, die Willkür zu gesetzmäßigen Handlungen zu bestimmen, als das Gesetz selbst (z. B. Ehrbegierde, Selbstliebe überhaupt, ja gar gutherziger Instinkt, dergleichen das Mitleid ist), so ist es bloß zufällig, daß diese mit dem Gesetz übereinstimmen; denn sie können ebensowohl zur Uebertretung antreiben. Die Maxime, nach deren Güte aller moralische Wert der Person geschätzt werden muß, ist also doch gesetzwidrig, und der Mensch ist bei lauter guten Handlungen dennoch böse." In der „Metaphysik der Sitten" kommt Kant von einer anderen Seite an dieses Problem heran, indem er mo-

[1]) a. a. O. Bd. VI, S. 30.

ralische und juridische Gesetzgebung, Tugend- und Rechtspflichten scharf voneinander scheidet[1]). Sofern nämlich die Gesetze „auf bloß äußere Handlungen und deren Gesetzmäßigkeit gehen, heißen sie juridisch; fordern sie aber auch, daß sie selbst die Bestimmungsgründe der Handlungen sein sollen, so sind sie ethisch, und alsdann sagt man: die Uebereinstimmung mit den ersteren ist die Legalität, die mit den zweiten die Moralität der Handlung[2])". Und weiter unten: „Alle Gesetzgebung also (sie mag auch in Ansehung der Handlung, die sie zur Pflicht macht, mit einer anderen übereinkommen, z. B. die Handlungen mögen in allen Fällen äußere sein) kann doch in Ansehung der Triebfeder unterschieden sein. Diejenige, welche eine Handlung zur Pflicht und diese Pflicht zugleich zur Triebfeder macht, ist ethisch. Diejenige aber, welche das letztere nicht im Gesetz miteinschließt, mithin auch eine andere Triebfeder als die Idee der Pflicht selbst zuläßt, ist juridisch. Man sieht in Ansehung der letzteren leicht ein, daß diese von der Idee der Pflicht unterschiedenen Triebfedern von den pathologischen Bestimmungsgründen der Willkür der Neigungen und Abneigungen .... hergenommen sein müssen[3])". „Man nennt (aber) die bloße Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung einer Handlung mit dem Gesetz ohne Rücksicht auf die Triebfeder derselben die Legalität (Gesetzmäßigkeit), diejenige aber, in welcher die Idee der Pflicht aus dem Gesetz zugleich die Triebfeder der Handlung ist, die Moralität (Sittlichkeit) derselben[4])". Aus allen diesen Definitionen spricht eine geradezu ängstliche Besorgtheit, „praktische" Bestimmung des Willens (nur durch das Gesetz) von der pathologischen (aesthetischen, d i. durch sinnliche Triebe und Neigungen) streng auseinanderzuhalten und moralisches Handeln nur für ersteres zuzugestehen. So wird aus der wichtigen und für eine verweichlichte Zeit notwendigen Hervorhebung des Gegensatzes, der zuweilen zwischen der sittlichen Norm und unseren Neigungen besteht, der paradoxe Gedanke, der Kampf gegen die Neigungen sei dem Sittlichen als solchem wesentlich, das Sittliche sei da nicht mehr oder noch nicht vorhanden, wo

[1]) Wenn es in diesen Stellen manchmal so scheinen mag, als ob sich die Unterscheidung von Moralität und Legalität nur auf die Abgrenzung von Sittlichkeit und Recht bezöge, so zeigen alle übrigen Stellen klar, daß Kant diesen Begriffen eine viel allgemeinere Bedeutung gibt. Vgl. o. S. 8. Wir werden unten (3. Kap.) noch darauf zurückkommen und untersuchen ob sich der Gegensatz von Legalität und Moralität mit dem von Rechts- und Tugendpflichten deckt und erschöpft, ja ob wir überhaupt von „Rechtspflichten" im eigentlichen Sinne reden können.

[2]) a. a. O. Bd. VI, S. 214.

[3]) a. a. O. Bd. VI, S. 218.

[4]) a. a. O. Bd. VI, S. 219; vgl. ibid. S. 225. vgl. o. S. 8 (Doppelbedeutung von Legalität!)

kein Widerstand zu überwinden sei, der Gedanke, daß dasjenige, was unseren Neigungen entspricht, eben dadurch in den Verdacht komme, nicht mehr sittlich zu sein. Die geradezu klassische Stelle dafür findet sich im ersten Abschnitt der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten[1])". Es heißt dort „Wohltätig sein, wo man kann, ist Pflicht; und überdies gibt es manche so teilnehmend gestimmte Seelen, daß sie auch ohne einen anderen Beweggrund der Eitelkeit oder des Eigennutzes ein inneres Vergnügen daran finden, Freude um sich zu verbreiten, und die sich an der Zufriedenheit anderer, soweit sie ihr Werk ist, ergötzen können. Aber ich behaupte, daß in diesem Falle dergleichen Handlungen, so pflichtmäßig und liebenswürdig sie auch sind, dennoch keinen wahren sittlichen Wert haben, sondern mit anderen Neigungen zu gleichen Paaren gehen, z. B. mit der Neigung nach Ehre, die, wenn sie glücklicherweise auf das trifft, was in der Tat gemeinnützig und pflichtmäßig, mithin ehrenwert ist, Lob und Aufmunterung, aber nicht Hochschätzung verdient; denn der Maxime fehlt der sittliche Gehalt, nämlich solche Handlungen nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht zu tun. Gesetzt also, das Gemüt dieses Menschenfreundes wäre vom eigenen Gram umwölkt, der alle Teilnehmung an anderer Schicksal auslöscht; er hätte immer noch Vermögen, anderen Notleidenden wohlzutun, aber fremde Not rührt ihn nicht, weil er mit seiner eigenen vollauf beschäftigt ist: und nun, da keine Neigung ihn mehr dazu anreizt, reiße er sich aus seiner tödlichen Unempfindlichkeit heraus und täte die Handlung ohne alle Neigung lediglich aus Pflicht: alsdann hat sie erst echten moralischen Wert. Noch mehr: wenn die Natur diesem oder jenem überhaupt wenig Sympathie ins Herz gelegt hätte, wenn er (zwar ein ehrlicher Mann) aber von Temperament kalt und gleichgültig gegen die Leiden anderer wäre: vielleicht weil er selbst gegen seine eigenen mit der besonderen Gabe der Geduld und aushaltenden Stärke versehen ist und dergleichen bei jedem anderen auch voraussetzt und fordert; wenn die Natur einen solchen Mann (welcher wahrlich nicht ihr schlechtestes Produkt sein würde) nicht eigentlich zum Menschenfreund gebildet hätte: würde er nicht in sich einen Quell finden, sich selbst einen weit höheren Wert zu geben als der eines guten Temperaments sein mag? Allerdings: gerade da hebt der Wert des Charakters an, welcher moralisch und ohne alle Vergleichung der höchste ist: nämlich, daß er wohltue, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht."

Wir fassen zusammen: Legal also sind im weitesten Sinne alle Handlungen, die mit dem Gesetze (im Sinne von Pflicht) übereinstimmen, gleichgültig ob sie sittlich gut oder böse

[1]) a. a. O. Bd. IV, S. 398.

sind. Legal i. e. S. sind nach Kant alle Handlungen, die, wenn auch mit dem, was Pflicht gebietet, übereinstimmend, sich auf Neigungen jeder auch der reinsten Art gründen; moralisch gut nur die, die aus Pflicht geschehen[1]). Mit dieser, an sich wertvollen und wichtigen Betonung des subjektiven formalen Moments im Sittlichen (der Gesinnung) geht eine völlige Isolierung desselben vom objektiven materialen Hand in Hand. Daraus ergeben sich unter anderem Gesichtspunkte noch ferner zwei andere Fälle der Legalität i. e. S.: erstens legal i. e. S. sind nicht nur jene Handlungen, bei denen der innere Zweck (das wirkliche Motiv) ein anderer ist als der äußere (Gesinnung und Handlung also zufällig, nicht notwendig miteinander verknüpft sind), wenn z. B. bei einem Akt der Humanität die Erlangung einer Auszeichnung, eines Titels, oder die Furcht vor der öffentlichen Meinung (allgemein die Selbstliebe, das Prinzip der eigenen Glückseligkeit) die Veranlassung zur Handlung ist: sondern zweitens auch wenn eine unmittelbare Neigung zum Pflichtmäßigen, hier etwa Wohlwollen, Liebe, Mitleid, Triebfeder zum Handeln ist: innerer Grund und äußerer Zweck also vollständig zusammenfallen. Denn hier würde immer noch die erhoffte Wirkung der Bestimmungsgrund des Willens sein und nicht die Vorstellung des Gesetzes an sich selbst[2]). Kant lehnt aber alle materialen Prinzipien als Bestimmungsgrund unseres Willens ab, nicht nur das der eigenen Glückseligkeit (Maxime der Klugheit), das dadurch ausgeschlossen ist, daß jeder sie schon von Natur aus anstrebt, sondern auch das der eigenen Vollkommenheit[3]) und der fremden Glückseligkeit, die doch die einzigen Zwecke sind, die zugleich auch Pflicht sind. Aber auch sie dürfen den Willen nicht unmittelbar bestimmen (denn das könnte doch auch nur pathologisch geschehen: das eine Mal durch das Gefühl der Zufriedenheit, das andere Mal durch das „Ergötzen" am Glücke anderer), sondern nur durch die Vorstellung der Pflicht. Zur Veranschaulichung dieser Bestimmung mag hier noch das Schema der Tugendpflichten stehen, das er in der „Metaphysik der Sitten[4])" aufstellt:

[1]) Vgl. o. S. 8.

[2]) Vgl. ad 1: das Beispiel des Krämers, der nur aus Eigennutz ehrlich bedient (Grundlg. z. M. d. S. a. a. O. Bd IV S. 397); oder wenn man kein Versprechen gibt, ohne es halten zu wollen, nur aus Besorgnis vor etwaigen unangenehmen Folgen (ibid. a. a. O. Bd. IV S. 402).
ad 2: vgl. auch die Gegenüberstellung der Fälle: wenn ein bedürfnisloser und von Habsucht freier Mensch die ihm unterstellte Kasse unangegriffen läßt und wenn ein Verschwender das tut; oder wenn ein Lebensdurstiger keinen Selbstmord begeht und wenn dagegen ein Unglücklicher, von hoffnungslosem Gram Gebeugter, Lebensüberdrüssiger sein Leben erhält (ibid. a. a. O. Bd. IV S. 397).

[3]) Fremde Vollkommenheit ist als Prinzip dadurch ausgeschlossen, daß ich keinem eine gute Gesinnung einimpfen kann, sondern jeder sie sich selbst geben muß.

[4]) a. a. O. Bd. VI, S. 398.

Das Materiale der Tugendpflicht.

	1.	2.	
innere Tugendpflicht.	Eigener Zweck, der mir zugleich Pflicht ist (meine eigene Vollkommenheit)	Zweck anderer, dessen Beförderung mir zugleich Pflicht ist (die Glückseligkeit anderer)	äußere Tugendpflicht.
	3.	4.	
	Das Gesetz, welches zugleich Triebfeder ist. Worauf die Moralität	Der Zweck, der zugleich Triebfeder ist. Worauf die Legalität	

aller freien Willensbestimmung beruht.

Das Formale der Tugendpflicht.

Inwieweit wir Kant in der Bestimmung der Begriffe der Moralität und Legalität, namentlich in der gänzlichen Ablehnung der Sinnlichkeit und aller Neigungen folgen können, werden wir noch zu zeigen haben. (S. § 5). Wir werden dann auch sehen, daß seine idealistisch-rigoristische Ethik nicht einmal so rigoristisch ist, wie sie oft dargestellt wird und daß auch der gestrenge Kant an vielen Stellen der Sinnlichkeit Rechnung zu tragen sucht.

Zum Belege dafür, daß seine Bestimmung der Begriffe der Moralität und Legalität auch enge zusammenhängt mit seiner metaphysischen Lehre von dem empirischen und intelligiblen Charakter im Menschen, mag noch die Stelle aus der Schrift: „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft[1])“ stehen, in welcher er die Legalität virtus phaenomenon, die Moralität virtus Noumenon nennt: Die legale Tugend, d. i. die Tugend nach dem empirischen Charakter des Menschen (bloß „gesetzlich“ gut), ist hier im engeren Sinne der zur Fertigkeit gewordene

[1]) a. a. O. Bd. VI, S. 47.

feste Vorsatz in Befolgung seiner Pflicht. „Sie hat ... die beharrliche Maxime gesetzmäßiger Handlungen; die Triebfeder, deren die Willkür hiezu bedarf, mag man nehmen, woher man wolle. Daher wird die Tugend in diesem Sinne nach und nach erworben und heißt einigen eine lange Gewohnheit (in Beobachtung des Gesetzes), durch die der Mensch vom Hange zum Laster durch allmähliche Reformen seines Verhaltens und Befestigung seiner Maximen in einen entgegengesetzten Hang übergekommen ist. Dazu ist nun nicht eben eine Herzensänderung nötig, sondern nur eine Aenderung der Sitten. Der Mensch findet sich tugendhaft, wenn er sich in Maximen, seine Pflicht zu beobachten, befestigt fühlt: obgleich nicht aus dem obersten Grunde aller Maximen, nämlich aus Pflicht; sondern der Unmäßige z. B. kehrt zur Mäßigkeit um der Gesundheit, der Lügenhafte zur Wahrheit um der Ehre, der Ungerechte zur bürgerlichen Ehrlichkeit um der Ruhe oder des Erwerbs willen etc. zurück, alle nach dem gepriesenen Prinzip der Glückseligkeit. Daß aber jemand nicht bloß ein gesetzlich, sondern ein moralisch guter (Gott wohlgefälliger) Mensch, d. i. tugendhaft nach dem intelligiblen Charakter (virtus Noumenon) werde, welcher, wenn er etwas als Pflicht erkennt, keiner anderen Triebfeder weiter bedarf als dieser Vorstellung der Pflicht selbst: das kann nicht durch allmähliche Reform, solange die Grundlage der Maxime unlauter bleibt, sondern muß durch eine Revolution in der Gesinnung im Menschen ... bewirkt werden, und er kann ein neuer Mensch nur durch eine Art Wiedergeburt gleich als durch eine neue Schöpfung (Ev. Joh. 3, 5 verglichen mit 1. Mose 1. 2) und Aenderung des Herzens werden". Die Revolution ist für die Denkungsart, die allmähliche Reform für die Sinnesart (welche jener Hindernisse entgegenstellt) notwendig. Wer den „neuen Menschen" anzieht, kann hoffen, daß er bei einer solchen Reinigung des Prinzips sich auf dem guten Wege eines beständigen Fortschreitens vom Schlechten zum Besseren befindet. Für den, der den intelligiblen Grund des Herzens durchschaut und für den die Unendlichkeit des Fortschritts Einheit ist, das ist für Gott, ist dies soviel als ein wirklich guter Mensch und insofern diese Veränderung eine Revolution. Für uns Menschen aber, die sich und die Stärke ihrer Maximen nur nach der Oberhand, die sie über die Sinnlichkeit in der Zeit gewinnen, schätzen können, ist sie nur ein immer fortdauerndes Streben zum Besseren. Wir haben hier zugleich eine Stelle, in der Kant der Sinnlichkeit Rechnung trägt: einerseits ist unser Ziel das absolute Ideal der Pflicht, andererseits haben wir nie Gewißheit von der Lauterkeit unserer Maximen, können dieses Ideal wohl auch nie ganz erreichen, sondern ihm nur in einem unendlichen Progressus uns nähern, und doch wird es uns, wenn wir diese Revolution wirklich vollzogen haben, als verwirklicht angerechnet.

2. KAPITEL.

RECHT UND UNRECHT DER KANT'SCHEN FORMULIERUNG.

§ 2.

Was ist Gegenstand der sittlichen Beurteilung?

Kant vertritt in seiner strengen Abweisung der Erfolgsethik eine ausgesprochene Gesinnungsethik und glaubt, die Gesinnungsethik könne nur durch eine formale Ethik gesichert werden[1]). Inwieweit er mit dieser Meinung Recht hat, inwieweit es vor allem richig ist, die Gesinnung als den einzigen Träger des sittlichen Wertes zu bezeichnen, wollen wir jetzt untersuchen und hoffen, dabei auch der weiteren Klärung der Begriffe Moralität und Legalität einen Schritt näher zu kommen.

Zu diesem Zwecke werden wir zuerst eine Analyse der Willenshandlung vornehmen, jedoch nicht in der Absicht, den psychologischen Vorgang genau kennen zu lernen. Nicht das Psychologische interessiert uns daran, sondern nur die Aufweisung der Faktoren, die überhaupt Gegenstand der sittlichen Beurteilung sein können (ganz unabhängig von den verschiedenen Willenstheorien).

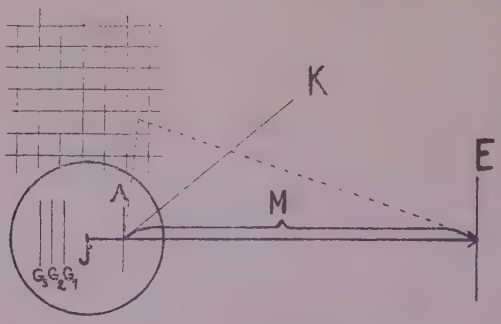
Die Handlung ist nicht etwas Einfaches, sondern ein Produkt aus mehreren Faktoren und es fragt sich, ob sich die sittliche Beurteilung auf das Produkt als Ganzes, oder ob sie sich auf einen der das Ganze zusammensetzenden Faktoren richtet. Wir müssen den Versuch wagen, durch die Analyse einer Willenshandlung festzustellen, was an einer komplizierten Willenshandlung das „eigentlich Gute" ist. Dabei müssen wir nun doch eine Willenstheorie zu Grunde legen, deren psychologische Richtigkeit hier für uns eine sekundäre Frage ist. Es handelt sich für uns darum, durch Selbstbeobachtung ihre Elementarbestandteile zu ermitteln. Wir werden sowieso stark vereinfachen müssen (in Wirklichkeit liegen die Verhältnisse viel komplizierter), da wir diesen Exkurs so knapp als möglich

[1]) Daher wird von ihm mit der Erfolgsethik auch die Neigungsethik ebenso streng abgewiesen. Vgl. o. S. 9.

machen wollen. Wir reden nicht von der Triebhandlung, auch nicht von der Wahlhandlung, sondern nur von einer einfachen Willenshandlung, der ein Ziel vorgestellt ist und die in der Mitte zwischen jenen beiden steht. Wir halten uns dabei an die Willensanalyse Sprangers[1]).

Welche Elementarbestandteile sind nun bei dieser einfachen Willenshandlung durch Selbstbeobachtung festzustellen?

Eine Figur mag den hier vorliegenden Sachverhalt verdeutlichen:



Der Kreis bedeutet den Innenzirkel des seelischen Lebens; der Mittelpunkt J den Willensimpuls. Der Pfeil stellt die Handlung dar, E (verdeutlicht durch eine Senkrechte) den Erfolg in der Außenwelt; A die Absicht: die dem Erfolg vorausgehende Erfolgsvorstellung, ein Correlat zu E; M eine Reihe von Mitteln, um zum Erfolg zu gelangen. G 1, G 2, G 3 sind symbolisierte Gefühlsmomente, die den Impuls begleiten: G 1 ist die Neigung, die mich zum Handeln veranlaßt (Lustgefühl); G 2 ein negatives Gefühl: Gefühl des Unbefriedigt-seins, wenn man begonnen und noch nicht vollendet hat; G 3 das Vorgefühl meiner Befriedigung beim Erfolg. Oder kurz charakterisiert:

G 1: Antriebsgefühl
G 2: Wegtriebsgefühl
G 3: antizipiertes Erfolgsgefühl.

Bei K tritt der Erfolg als Erlebnis in mein Bewußtsein. Da er meist anders sein wird als er vorgestellt war, erfolgt eine Korrektur, mit der ein Enttäuschungsgefühl verbunden sein kann[2]).

[1]) Ed. Spranger: phil. Ethik, gelesen W. S. 1929/30 Berlin (ungedruckt).

[2]) Aehnliche Analysen treffen wir in der Psychologie des 19. Jahrhunderts. Am nächsten kommt dieser Auffassung der Frage W. Wundt. In seiner Terminologie wäre unser E der Zweck (äußerer Erfolg, der als „gewollter" den Charakter des Zweckes für mein Handeln empfängt); unser A + G 1, 2, 3 das Motiv, bestehend aus einem Vorstellungsfaktor (Zielvorstellung, Absicht: Beweggrund) und einem Gefühlsfaktor (Triebfeder).

Wir stellen die Frage: Was kann an einer so analysierten Willenshandlung sittlich sein?

Die Antwort lautet: nichts! Denn die psychologische Analyse läßt das fort, was den Willensvorgang zur Handlung macht: es fehlt noch der Sinn. Ueberall, wo gehandelt wird, wird nach sinnbestimmten Motiven gehandelt. Es handelt sich nicht bloß darum, eine tastbare Aenderung in der Außenwelt hervorzubringen, sondern es soll etwas Sinnvolles realisiert werden und erst unter diesem Aspekt wird die Handlung sittlich bedeutsam sein. Wir müssen ein „drittes Reich" hinzunehmen, das Reich der Sinngehalte. Erst dann können wir von Sinn und Wert einer Handlung sprechen. Denn für den Handelnden bedeutet jede „Sinnregion" einen besonderen Wertcharakter und der Wert einer Handlung ist nur von ihrem Sinn her zu beurteilen. Ein Fächerwerk über dem Kreise mag in unserer Figur die Sinnregionen, die ein verschiedenes Verhalten bedingen, andeuten. Wenn wir jedes Karo mit A und E verbinden, deuten wir an, daß jede Handlung in einem bestimmten Sinnzusammenhang steht. Doch die bisherige Analyse läßt sich auch verwerten. Wir werden alle festgestellten Elemente auf ihren Sinncharakter untersuchen. Wir werden dann fragen: wo, d. h. auf welchem Teile ruht der sittliche Akzent?

Von vornherein ist abzuweisen, daß der Erfolg das Kriterium des Sittlichen ist; denn ihn haben wir nie sicher in der Hand. Wie steht es mit den Mitteln? Es ist sicher nicht gleichgültig, welche Mittel wir zur Realisierung eines Zweckes wählen, aber primär kann der sittliche Wert auch nicht an ihnen haften. So bleiben nur noch die Erfolgsintention (Absicht) und die gefühlsgefärbten Motive übrig. Den vorausgedachten Realerfolg (Zielvorstellung, Absicht) nennen wir nun, insofern er einer Sinn- und Wertregion eingeordnet ist, den Zweck der Handlung. Nun ist jenes äußere Geschehen, das wir Zweck nennen und tendieren, auch als Gut zu bezeichnen. Ich erstrebe also einen Zweck als ein Gut, ja um eines „Gut-Charakters" willen. Das Bewegende einer Seelenlage, sofern es einer Sinn- oder Wertregion eingeordnet ist, nennen wir das Motiv[1]) der Handlung. Haben wir beim Zweck die sprachliche Formulierung „um-willen" angewandt, so können wir hier (bei der Motivation) „aus-heraus" anwenden.

Auf unsere obige Frage, an welchem Punkt das Sittliche aufleuchte, antworten wir jetzt: Der sittliche Wert kann immer nur ein Personwert sein und ruht in der Wertintention der Person. Bei dieser Wertintention müssen wir unterscheiden erstens

[1]) Motiv ist zunächst der logische Grund, aus dem ein Verhalten abzuleiten ist; beim wirklichen Handeln ist es ein Bewegendes, ein zu einem bestimmten Handeln Determinierendes.

zwischen dem intendierten Wert, d. i. der Wert, der am Zwecke haftet, auf dessen Verwirklichung sich das Wollen richtet und zweitens dem Intentionswert, d. i. der Wert, der am intendierenden Akte haftet, am „Hinwollen" zu einem Wert. Nehmen wir ein Beispiel: Ich stehe einem Bedürftigen bei aus Menschenliebe. Ich meine den Intentionswert, wenn ich sage: „aus Menschenliebe"; der intendierte Wert ist nicht die Menschenliebe, sondern die Linderung der Not des anderen. Wir behaupten nun: Der sittliche Wert haftet primär am Intentionsakt und ist mitgefärbt durch den intendierten Wert, der aber erst von sekundärer Bedeutung ist. Der Intentionswert ist nun das, was man gewöhnlich Gesinnungswert nennt. Gesinnung ist immer ein stabilisierter Intentionswert[1]); und ethische Gesinnung wäre wesenhafte Dauereinstellung der Person zu den sittlich bedeutsamen Werten. Sie liegt im innersten Kern der Persönlichkeit. Für die ethische Beurteilung kommt es, jedenfalls primär, nicht auf die Zielvorstellung hic et nunc an, sondern auf das letzte Ziel der gesamten Persönlichkeit. Das ist die letzte Gesinnung, ist das, was die Person zum Charakter, erst zur Persönlichkeit überhaupt macht[2]). Wann aber eine Gesinnung gut oder schlecht ist, hängt vom Moralprinzip selbst, vom sittlichen Ideal ab. Dieses zum Problem zu machen, kann nicht im Rahmen dieser Untersuchung liegen. Jedenfalls, wo auch immer Sittliches auftrat, war es charakterisiert (und muß es immer sein) durch ein absolutes Sollen und durch ein einheitliches Ziel, das verwirklicht werden sollte. Nun können aber Gesinnung und Verhalten, Intentionswert und intendierter Wert, Motiv und Zweck in einer Person auseinanderfallen[3]) und das wird, wie wir gleich weiter unten

[1]) Dadurch unterscheidet sie sich von dem Gewissen; Gesinnung und Gewissen verhalten sich wie Habituelles zu Aktuellem.

[2]) Vgl. Th. Haering, phil. Ethik, gelesen W. S. 1930/31, Tübingen. Vgl. auch M. Scheler a. a. O. S. 110 ff., der Gesinnung (bei ihm konstante Gerichtetheit des Wollens auf den jeweilig höheren Wert und seine Materie) scharf von Absicht und Vorsatz trennt, indem er erstere nur in die Personsphäre, letztere auch in die psychologische Sphäre verlegt. Die Gesinnung sitzt bloß im „reinen Wollen", nicht im „Tun-Wollen". Im „Tun-Wollen" wirkt sie sich erst aus. Unter „reinem Wollen" versteht er das nur auf die Wertkomponente Gerichtetsein (das nennt er auch Neigungen: wozu man sich versucht erlebt; diese sind schon geordnet nach dem Höher- bezw. Niedriger-sein der Werte [gegen Kant!]). Tritt zu dieser Wertkomponente im Ziel noch die Bildkomponente, so spricht er von „Tun-Wollen" (Zweck und Absicht).

[3]) Das kann verschiedene Ursachen haben: die Betätigung der Gesinnung kann verboten sein; es kann an der „ethischen Kraft", an jener Energie fehlen, die es ermöglicht, daß wir das Gute nicht bloß einsehen, sondern auch in die Tat umsetzen und gegen alle Widerstände durchhalten (ein sehr irrationales Moment an dem ethisch bedeutsamen Phänomen); es können Täuschungsabsichten, oder Labilität der Gesinnung (sittliche Unfertigkeit in der Gesinnung) vorliegen.

sehen werden (§ 3), für unsere Unterscheidung von Moralität und Legalität wichtig. Zunächst sei uns noch gestattet, darauf hinzuweisen, daß auch G. Heymans[1]) genau dieselbe Unterscheidung macht, wenn auch in einer etwas anderen Terminologie. Er unterscheidet nämlich zwischen Zielvorstellungen (Motiven[2])) und Neigungen, d. i. allgemeinen und dauernden seelischen Beschaffenheiten, kraft derer sich an die Vorstellung bestimmter Seiten und Folgen einer Handlung schwächere und stärkere, auf die Verwirklichung derselben gerichtete Wünsche anknüpfen. Nehmen wir folgendes Beispiel: Es will sich einer durch Spekulation bereichern; Zielvorstellung (Zweck) ist der zu erwartende Gewinn (um des Gewinnes willen); aber er tut es aus der Neigung der Selbstsucht heraus. Er meint, es liege hier dasselbe Verhältnis vor wie in der Naturwissenschaft zwischen Naturkraft und Ursache, Dinge, die oft verwechselt werden. Z. B. ist das Gravitationsgesetz nicht die Ursache des fallenden Steines, sondern die Schwerkraft und diese beruht auf Gravitation. Diese Analogie dünkt uns ganz treffend. Neigungen und Zielvorstellungen zusammen ergeben die Willenshandlung. Der einfachste Fall wäre nun der, daß e i n e Zielvorstellung nur eine Neigung erregt oder mehrere, die aber gleichgerichtete Wünsche bedingen. Dann würde der Willensentschluß ohne weiteres erfolgen. Doch ist dieser Fall ganz utopisch. Die Motivation ist immer eine komplexe. Es werden wohl immer verschiedene Neigungen erregt, namentlich wenn es mehrere Zielvorstellungen sind, und vielleicht entgegengesetzte Wünsche hervorgerufen, die im Streite miteinander liegen. So kommt es, nach mehr oder weniger bewußter Ueberlegung, je nach der Stärke der Wünsche, d. h. nach dem verschiedenen Wert, den ihre Verwirklichung für uns haben würde, zum Willensentscheid. Dieser Willensentscheid braucht nicht in einem bestimmten, der Handlung vorausgehenden Zeitpunkt in unserem Bewußtsein apperzipiert worden zu sein. Vielmehr verlaufen die meisten alltäglichen Handlungen, ohne daß wir uns eines besonderen Willensentschlusses bewußt gewesen wären[3]): sie sind mechanisiert. Das muß so sein; das ist Voraussetzung für unser Handeln überhaupt, also auch für unser sittliches Handeln. Aber einmal muß man sich doch dafür entschieden haben; wir k ö n n e n nicht nur, sondern m ü s s e n

[1]) „Einführung in die Ethik", Leipzig 1914, S. 38 ff.

[2]) Der Terminus Motiv hat sehr schillernde Bedeutung in der Literatur. Oft wird unter ihm, wie bei Heymans, die Zielvorstellung (Absicht), das was wir Zweck nannten, verstanden; so auch Fr. Jodl („Allgemeine Ethik" Stuttgart und Berlin 1918 S. 50 f.) und H. Cohen („Ethik des reinen Willens" Berlin 1907, S. 199). Wir verstehen nach dem Ausgeführten die Gesinnung (Neigungen) darunter.

[3]) vgl. auch K. Lewin: „Vorsatz, Wille und Bedürfnis", Berlin 1926, S. 89.

sogar sittliche Entscheidungen auf lange Sicht treffen. Uebrigens haben wir auch bei diesen Handlungen das Bewußtsein, das „Wissen", daß sie in der Richtung der Verwirklichung unserer Ziele und Ideale liegen.

Wir können wohl annehmen, daß in jedem nicht krankhaften Menschen sich alle überhaupt vorkommenden Neigungen würden feststellen lassen. Weder ist der Märtyrer oder Heilige ohne allen Egoismus, noch der schlimmste Verbrecher ohne jeden Anflug von Menschenliebe und Pflichtgefühl. Der Unterschied liegt nur in der verschiedenen Stärke der Neigungen. Der kann allerdings sehr groß sein: die nämlichen Erfolge an materiellem Vorteil, sinnlicher Befriedigung, äußerer Ehre, fremden Wohle, die nämlichen Ideale der Gerechtigkeit, der Wahrheit, der Pflicht werden von dem einen im Verhältnis zueinander ganz anders gewertet als von dem anderen. Der eine wird ein Gewebe von Lügen nicht scheuen, um einen kleinen Gewinn zu erhaschen, der andere würde für alle Schätze der Welt nicht um einen Zoll von der Wahrheit abweichen. Das Stärkeverhältnis der verschiedenen Neigungen zueinander ist also bei verschiedenen Personen ganz verschieden. Die Gesamtheit der Neigungen des Individuums in ihren gegenseitigen Stärkeverhältnissen nennt Heymans den Charakter des Individuums. Die einzelne Handlung ist also das Produkt aus Charakter und Zielvorstellung[1]). Der Charakter im ethischen Sinne drückt also ein Verhältnis, eine Ordnung und zwar eine einheitliche Ordnung der Neigungen zueinander aus. Ein sittlich g u t e r Charakter aber ist nicht ein irgendwie einheitlicher Charakter, sondern ein Charakter, dessen Einheitlichkeit an der letzten, bewußt einheitlichen Zielsetzung des Willens, des geistigen Prinzips (Platos Hegemonikon) in uns ausgerichtet ist[2]). Das ist aber eben wieder der innerste Kern der Persönlichkeit, die Gesinnung.

Wir haben oben festgestellt, daß die Motive, die Gesinnung (Intentionswert), der ethische Charakter Träger des sittlichen Wertes seien. Aber ist das ohne jede Einschränkung auch richtig?

Zwar scheint uns ohne weiteres gesichert, daß die äußere Handlung, d. h. ihre Folgen an und für sich, ganz isoliert, niemals Gegenstand sittlicher Beurteilung sein könne; denn der sittliche Wert ist immer ein Personwert. Man nehme z. B. den Fall, den Seneca ernst berichtet: Ein Mensch will einen anderen ermorden und stößt nach ihm mit einem Dolche. Der Stoß geht nicht tief und trifft zufällig eine Eiterbeule, an die sich noch kein Arzt der Gefahr wegen gewagt hatte. Die Beule öffnet sich und der Träger wird durch die Hand eines Mörders von einer lebensgefährlichen Krankheit geheilt. Wir werden die Tat trotzdem für

---

[1]) vgl. G. Heymans a. a. O. S. 43; ebenso Fr. Jodl a. a. O. S. 299
[2]) Th. Haering a. a. O. § 6.

sittlich schlecht halten. Oder umgekehrt: jemand holt für einen Kranken, den er pflegt, Medizin aus der Apotheke und gibt sie ihm ein. Der Apotheker hat sich aber vergriffen und gibt statt des verordneten Medikaments ein tödliches Gift und der Patient stirbt. Wohl kann die Fahrlässigkeit des Apothekers aber niemals die Verabreichung der Medizin an den Kranken, obwohl sie ihn tötet, Gegenstand der Mißbilligung sein[1]). Dem scheint nun aber zu widersprechen, daß äußere Folgen oft auf unsere Schätzung der Gesinnung und der Persönlichkeit selbst zurückwirken. Wir schätzen eine ausgeführte Wohltat höher als eine freundliche Absicht, welche unausgeführt blieb oder Mißerfolg gehabt hat, wenn auch beides ohne Schuld des Handelnden. Aber dieses Urteil besteht eben, wenn wirklich keine Schuld am Mißerfolg oder Ausbleiben des Handelns vorlag, nach unserer Meinung ganz zu Unrecht. Ferner ist es richtig, daß wir die beschlossene aber unterbliebene, wenn auch nur durch einen Zufall verhinderte Schandtat, „nicht nur kriminell milder bestrafen, sondern auch ethisch milder auffassen[2]“). Man vergleiche die zwei Fälle, die bei Gericht ganz verschiedene Beurteilung fanden: ein österreichischer Offizier versucht durch Giftpillen (in Form eines erotischen Geheimmittels) Vordermänner aus der Welt zu schaffen. Einer stirbt; das Urteil lautet auf 25 Jahre Kerker. Fall zwei: eine Frau, die zur Zahlung einer jährlichen Rente an eine ältere, wohlhabende Dame verpflichtet ist, versucht letztere durch die Schenkung einer Schachtel Bonbons, deren untere Lagen mit Strychnin versetzt sind, zu töten. Die Beschenkte erleidet Vergiftungserscheinungen, wird aber gerettet. Die Jury begeht, um die Freisprechung zu erwirken, die logische Ungeheuerlichkeit, die Tatfrage zu verneinen. Die Frau wird freigesprochen[2]). Inwieweit das juristisch einwandfrei ist, berührt uns hier nicht. Zunächst müssen wir hier den Unterschied zwischen rechtlicher und sittlicher Beurteilung scharf betonen und jetzt schon darauf hinweisen (was wir in Kapitel 3, § 6 noch näher ausführen werden), daß es im Wesen des Rechtes liegt, mehr auf die äußere Handlung als die Gesinnung zu schauen. Für die ethische Beurteilung können wir zwischen den zwei Fällen keinen Unterschied zugestehen und den zweiten Fall durchaus nicht „ethisch milder beurteilen“. Aber etwas anderes sehr Wichtiges entnehmen wir daraus: wenn auch die äußere Handlung als solche (isoliert) nie Gegenstand ethischer

---

[1]) vgl. Fr. Jodl a. a. O. S. 48.

[2]) Fr. Jodl a. a. O. S. 72.

Beurteilung sein kann[1]), so können wir doch von der Handlung als Ganzer nicht ganz absehen. Denn es genügt doch einfach nicht, bloß zu wollen, man muß auch tun. Und wenn Kant an vielen Stellen eine einseitige Gesinnungsmoral zu vertreten scheint, so glauben wir doch, daß man ihn arg mißverstehen würde, wenn man glaubte, er hätte nicht auch verlangt, daß sich dieser gute Wille in die Tat umsetze[2]). Wenn nun aber die Handlung als Ganzes mit zur ethischen Bewertung gehört, so folgt daraus, daß auch alle ihre Faktoren, also auch die Mittel und der intendierte Wert (Zweck) Träger des sittlichen Wertes sein können. Doch bedarf das einer wichtigen Einschränkung. Originären sittlichen Wert können sie nach unserer Meinung nie haben. Die sittlich gute Gesinnung ist immer unerläßliche Voraussetzung. Die Mittel und der intendierte Zweck mögen nun bewußt in der Richtung der Realisation des sittlichen Ideals liegen (oder auch nur zufällig, ganz ohne Absicht des Handelnden, in diese Richtung gedrängt werden), sittlichen Wert können sie nicht beanspruchen, wenn der Intentionswert ein anderer, d. h. die Gesinnung schlecht oder unlauter ist. Aber umgekehrt können sie bei einem Handeln aus guter Gesinnung sehr wohl auf diese und unser sittliches Urteil abfärben (s. o. S. 18). Aus guter Gesinnung können nämlich sehr verschiedene Dinge getan werden. Einige Beispiele mögen das erläutern. Wir entnehmen die folgenden Beispiele aus Fr. Jodl[3]), der sie als von den Zeitungen berichtet anführt: Ein Arbeiter auf dem Lande, der den Mietzins nicht bezahlen kann und gepfändet werden sollte, wendet sich an seinen Arbeitgeber (Gutsbesitzer) um ein Darlehen, das er erhält und später abbezahlt. Er will sich dankbar zeigen und ist in Verlegenheit, wie er das bewerkstelligen soll. Endlich kommt ihm ein Gedanke: er zündet eine alte Scheune des Gutsbesitzers, von der er weiß, daß sie im nächsten Jahre sowieso abgetragen werden soll und daß sie gut versichert ist, eines Abends (Windstärke und Windrichtung schienen eine Gefahr für andere Gebäude auszuschließen) an. Die ganze Sache gelingt und verläuft wunschgemäß. Erst später wird die Sache aufgedeckt und endet mit

[1]) Fr. Jodl a. a. O. S. 49 meint, es habe wohl auch noch keinen Utilitarier gegeben, der sich eines solchen Mißverständnisses, das ja wirklich ein heilloses genannt werden müßte, schuldig gemacht habe. Jodl selbst bemüht sich jedenfalls, diesen Fehler zu vermeiden; aber wir glauben, daß es ihm nicht immer gelungen ist. Man vgl. a. a. O. S. 71: „Sollen wir den tadeln, der Rechtes getan hat, glaubend Unrechtes zu tun? Wir werden ihn dann tadeln, wenn die Tat nicht so folgenreich gewesen ist, daß man ihr Unterbleiben sehr bedauern müßte und ihre Unterlassung vielleicht alles in allem genommen nützlicher gewesen wäre".

[2]) vgl. o. § 1, S. 4; „Met. d. S." a. a. O., Bd. VI, S. 219.

[3]) a. a. O., S. 67 ff.

Gefängnis. Wie ist der Fall sittlich zu beurteilen? Die Gesinnung war zweifellos eine gute: er handelte aus Dankbarkeit heraus. Auch den intendierten Wert, den Zweck (um eines materiellen Vorteils für einen anderen willen) können wir durchaus nicht mißbilligen; aber starke Bedenken müssen wir gegen das angewandte Mittel hegen. Dieses war gemeingefährlich. Die allgemeine Gefahr beim Brandstiften ist das Regelmäßige; ihre Abwendung das Nicht-vorauszusehende. Der Wind hätte plötzlich umschlagen können. Eines mußte auf alle Fälle eintreten: die Schädigung der Versicherungsgesellschaft um die Schadenersatzsumme. Das Mittel war also untauglich, nicht zweckmäßig. Man kann sein sittliches Ideal (etwa die Wohlfahrt anderer) nicht durch Mittel realisieren, die eben dieses Ideal gefährden. Wir sprechen hier von einem Irrtum und glauben, daß die Vereitelung des sittlichen Zweckes selbst wieder schuldhaft und schicksalhaft sein kann; das erstere dann, wenn es der Handelnde an der nötigen Umsicht fehlen läßt, obwohl sie ihm zu Gebote stünde; das zweite, wenn der Irrtum auf mangelnden Intellekt zurückgeht. Ganz ebenso zu beurteilen ist folgender Fall: Ein junger, sehr begabter Mediziner in Wien war in das Studium der Bakteriologie hineingekommen, speziell der Malariaerreger; er hatte mannigfache therapeutische Erfolge, aber seine Mittel waren gering. Die Fortsetzung der Untersuchungen kostete Geld. Es gelang ihm nicht, Körperschaften oder Behörden für seine Untersuchungen zu interessieren. Der junge Forscher und Wohltäter der Menschheit wurde zum Falschmünzer — im lautersten Interesse an der Wissenschaft, an der Bekämpfung lebensfeindlicher Einflüsse.

So löst sich für uns auch jene in der Ethik berühmt gewordene Streitfrage über die doppelte sittliche Beurteilung[1]): Beurteilung der Person und der Handlung, die manche Ethiker ganz voneinander trennen wollen. Dieser Ansicht ist auch Fr. Paulsen. Er sagt[2]): „Eine Handlung kann subjektiv gut und objektiv verwerflich sein; und umgekehrt, sie kann objektiv untadelig sein, ohne doch aus sittlicher Gesinnung hervorzugehen." Und er erläutert diese Sachlage durch folgende Beispiele: „Ein Arzt hat eine gefährliche Operation gemacht; der Patient ist daran gestorben. Eine doppelte Beurteilung findet statt, die „moralische" und eine andere, die man die „technische" nennen könnte. Jene geht auf das Motiv und die Gesinnung: hat er aus Eigennutz sich zu der Operation entschlossen? Nein, der Patient war zahlungsunfähig. Oder aus Ehrgeiz? Auch nicht, er hat schon hundertmal dieselbe Operation glücklich gemacht und dies

---

[1]) In den Fällen, wo die Gesinnung gut, die Handlung verwerflich ist, ist es zugleich die Frage: Heiligt der Zweck das Mittel?

[2]) „System der Ethik", Stuttgart und Berlin 1906, S. 228/229.

war ein verzweifelter Fall. Also etwa in sinnlosem Leichtsinn? Nein, er hat sich erst nach langem Zögern entschlossen. Also in dem Bewußtsein, es sei seine Pflicht als Arzt, das Letzte zu versuchen? Gut, ist das ausgemacht, so ist er moralisch gerechtfertigt. Aber ein anderes ist damit noch nicht ausgemacht: daß die Operation sachlich gerechtfertigt war. Hierüber verhandeln die Kunstsachverständigen, und wenn sie finden, der Ausgang war bei der Lage des Falles vorauszusehen, so tadeln sie ihn trotz des guten Willens." Dann der andere Fall: „Von dem hl. Crispinus wird erzählt, daß er Leder stahl und armen Leuten Schuhe daraus machte. Ist also Crispinus ein Dieb, ein schlechter Kerl? Das werden wir doch nicht sagen. Er hätte für sich gewiß nie das Allergeringste genommen .... der Wille des Crispinus, der mit gutem Gewissen und mit Aufopferung eigener Interessen anderen diente, ist ein guter Wille. Aber dieses Urteil ist nicht das einzige, zu welchem die Handlung Anlaß gibt. Objektiv betrachtet stellt sich .... die Handlung Crispinus' dar als Wegnahme fremden Eigentums ohne Einwilligung des Eigentümers und weil die Wirkungen, die in der Natur jener Handlungsweise liegen, mit menschlicher Wohlfahrt unverträglich sind, darum wird sie schlecht genannt und als Diebstahl verboten und bestraft[1])". Hierher würden auch alle politischen Verbrechen, anarchistische Attentate etc. gehören. Aber für uns ist die Frage, ob wir mit Paulsen annehmen wollen, daß jede Handlung zu einem doppelten Urteil Anlaß gibt, „zu einem subjektiv-formalen über die Gesinnung der Person und zu einem objektiv-materialen über den objektiven Wert selbst[2])". Wohl kaum. Das sittliche Urteil drängt sich uns zu deutlich als eine Einheit auf als daß es in zwei durchaus verschiedenen, zum Teil einander widersprechenden Anwendungsgruppen auseinanderfallen könnte[3]). Das ist auch nicht die Meinung Paulsens; er meint, daß sich am Ende die subjektiv-formale auf die objektiv-materiale Beurteilung zurückführen lasse. Wir glauben, daß sich diese Frage mit unseren obigen Ausführungen ungezwungener und befriedigend lösen läßt. Zunächst ist im ersten Fall doch ganz klar, daß das zweite Urteil natürlich möglich, aber eben kein sittliches Urteil ist, sondern ein rein sachlich-theoretisches. Kein sittlicher sondern ein intellektueller Defekt wird in ihm ausgedrückt: Mangel an Kenntnis und Einsicht, also wieder ein Irrtum. Dieser Irrtum kann freilich auf unser ethisches Urteil abfärben, eben dann, wenn es ein s c h u l d h a f t e r Irrtum war. Er hätte vielleicht sich mehr seiner Studien befleißen, einen sachverständigen Kollegen zuziehen, die Literatur sorgfältiger zu Rate ziehen

[1]) Paulsen a. a. O., S. 229/230.
[2]) ibid. S. 228.
[3]) vgl. Heymans a. a. O., S. 51.

können. Damit beurteilen wir doch wieder den Charakter, den Willen. Es gibt keine sittliche Beurteilung einer isolierten Handlung an sich. Genau so liegt der Fall des Crispinus. Es ist wieder ein Irrtum in der Wahl der Mittel. Er hat vielleicht gar nicht an die üblen Folgen gedacht (Schädigung des Bestohlenen und des Gemeinwohls, das aufs engste mit der Aufrechterhaltung der Rechtsordnung verbunden ist), oder sie nicht gekannt, oder unterschätzt. Oder aber er hat die Folgen gekannt, sich aber um dieselben nicht gekümmert. Dann zeigt sich, daß in seinem Charakter zwar einige sittliche Neigungen, wie das Wohlwollen, Mitleid, nicht aber andere, wie Sorge um das Gemeinwohl, in normaler Stärke vorhanden sind, d. h. aber, daß die Einheitlichkeit in seiner Gesinnung, in seinem Charakter im Hinblick auf das sittliche Ideal noch eine unfertige, unvollkommene ist. So mischt sich jetzt ein sittlicher Tadel in das Urteil ein.

Ergebnis unserer bisherigen Erörterungen: Gegenstand des sittlichen Urteils ist die Handlung als Ganzes, niemals die isolierte Handluug als äußeres Geschehen. Der Hauptakzent bei der Beurteilung des sittlichen Wertes ruht auf der Gesinnung als der conditio sine qua non. Zwar sind alle anderen Faktoren der Handlung auch Träger des sittlichen Wertes, aber niemals originär. Sie allein, ohne sittlich gute Gesinnung, vermögen einer Handlung niemals sittlichen Wertcharakter zu verleihen, wohl aber färben sie auf die Beurteilung der sittlich guten Gesinnung ab. Soweit Zweck (intendierter Wert) und Mittel in der Richtung des sittlichen Ideals liegen, d. h. zu dessen Realisation beitragen und geeignet sind (d. h. legal sind), zufällig oder gewollt, vermögen sie der Handlung trotzdem nicht die Würde des sittlichen Wertes zu verleihen, wenn die Gesinnung schlecht ist. Wenn wir geneigt sind, solche Fälle milder zu beurteilen, geschieht das, sittlich betrachtet, ganz zu Unrecht.

§ 3.

Folgerungen aus unserem Ergebnis für die Begriffe der Moralität und Legalität.

Aus unserem obigen Ergebnis ergibt sich leicht, daß sich prinzipiell sechs Fälle der Beurteilung einer Handlung unterscheiden lassen:

Am wenigsten Schwierigkeiten machen offenbar die beiden extremen Fälle sittlicher Beurteilung, die uneingeschränkt sittlich gute und die schlechthin böse Tat, wo Motiv und Zweck, Gesinnung (Intentionswert) und intendierter Wert sich decken, d. h. derselben Wertregion angehören, und die Mittel zweckgemäß ge-

wählt sind. So ist z. B. bei einer reichlichen Unterstützung aus reinem Wohlwollen heraus die gemeinsame Wertregion der Sozialwert, bei einer Tötung und Beraubung aus Geldgier und Selbstsucht der ökonomische Wert (aus Geldgier heraus [Intentionswert], um des Geldes willen [Zweck]).

Dazwischen liegen nun alle jene Fälle, wo irgendwie eine Diskrepanz zwischen diesen Faktoren sich zeigt. Und zwar gibt es da bei sittlich guter und sittlich schlechter Gesinnung wieder je zwei Möglichkeiten: Diese Diskrepanz zwischen Gesinnung einerseits und intendiertem Wert (Zweck), Mittel und Folgen der Handlung andererseits kann durch Faktoren und Umstände zustandekommen, die nicht vom Handelnden abhängen, gar nicht in seinem Machtbereich, also auch nicht in seiner Intention liegen (schicksalhaft bedingt); oder aber diese Diskrepanz ist selbst verschuldet, resp. bewußt gewollt. Der sittlich guten Tat am nächsten, ja in ethischer Beurteilung sich von ihr gar nicht unterscheidend, stehen alle jene Fälle, wo die sittliche Gesinnung eine uneingeschränkt reine und gute ist, auch beim Handeln alles getan wird, was in der Macht des Handelnden liegt; die Handlung selbst aber, in ihrem Effekte durch Faktoren, die gar nicht im Machtbereich des Handelnden liegen, oder durch einen schuldlosen Irrtum in der Wahl der Mittel nicht zur Realisation des sittlichen Ideals beiträgt, oder diese beeinträchtigt, ja ihr gar direkt zuwiderläuft. Hierher gehört z. B. der schon oben (S. 21) angeführte Fall des Mißgriffs in der Medizin; hierher können (müssen nicht) gehören: der Fall der Brandstiftung (S. 22), der tödlich verlaufenden Operation (S. 23) und der Fall Crispinus' (S. 24). Wir können nicht umhin, diese Handlungen für gerechtfertigt zu halten.

Bereits einen sittlichen Tadel tragen jene Handlungen, bei denen zwar die Gesinnung sittlich gut, aber die Diskrepanz zwischen ihr und der Handlung, resp. ihren Folgen selbst verschuldet ist, etwa durch schuldhaften Irrtum in der Wahl der Mittel. Alle eben angeführten Fälle können ebensogut hierher gehören. Diese Fälle können mitunter der ethischen Beurteilung außerordentliche Schwierigkeiten machen; nämlich dann, wenn der Handelnde (bei sittlich guter Beschaffenheit von Intentionswert und intendiertem Wert) wohl auch um die schädliche Wirkung der angewandten Mittel in Bezug auf das sittliche Ideal weiß, oder bei genügend gründlicher (ihm möglicher) Ueberlegung wissen müßte, aber die Wirkungen, die der Realisation dieses Ideals günstig sind, höher einschätzt.

Sobald hier bewußt mit gutem Gewissen das auch Schädliche gewollt wird, da die Wirkung der angewandten Mittel als für die Verwirklichung des sittlichen Ideals im höheren Grade fördernd als beeinträchtigend erkannt wird, ist die positiv sittliche Wertung gerechtfertigt. Ob jedoch der einzelne diese Frage

in jedem Falle selbst entscheiden, diesen oft unüberschaubaren Fragenkomplex richtig beurteilen kann, oder ob er sich in solchen Fällen nicht an die Autorität, die sich vor allem im Recht, in der Sitte und der öffentlichen Meinung ausspricht, halten sollte, das ist hier die Frage. Wir sind der Meinung, daß wohl in vielen Fällen das letztere nötig ist. Doch muß das jeweils dem freien Entscheid und der persönlichen Verantwortung des einzelnen überlassen bleiben.

Es bleibt uns noch übrig, die beiden Möglichkeiten bei der schlechten Gesinnung kurz zu charakterisieren. Da ist wieder zuerst der Fall, wo bei zweifellos schlechter Gesinnung, mit der auch der intendierte Wert übereinstimmt, die Handlung rein „zufällig", ohne Wollen des Handelnden und durch besondere Umstände des Falles in eine andere Richtung gedrängt wird, d. h. rein in der Natur der Mittel liegend tatsächlich mit dem vom sittlichen Ideal Geforderten übereinstimmt. Man nehme wieder den Fall, den Seneca berichtet (o. S. 20). Diese Fälle sind gar nicht so utopisch. Unsere Handlungen, die um schlechter Zwecke willen, aus schlechter Gesinnung heraus geschehen, mögen häufig rein zufällig teilweise mit dem übereinstimmen, was im Hinblick auf unser sittliches Ideal gefordert, also unsere Pflicht ist. Wenn man z. B. in unserer Zeit zuweilen ernsthaft geltend machen hört, daß ein Mensch sich selbst gar nichts Gutes erweisen könne, z. B. kein Geschäft gründen könne, ohne zugleich anderen, welche sonst vielleicht in Not geraten wären, Arbeit und Lebensunterhalt zu gewähren, oder selbst zur Beschönigung der großen Monopole und Ringe unserer Zeit, welche auf systematischer Ausbeutung der Konsumenten berechnet sind, sagen hört, daß sie, nach der Natur der Sache, nicht bestehen und sich erhalten könnten, außer wenn sie sich unter das Gesetz der Leistung für andere stellten, so ist das alles wahr oder kann wahr sein als Tatsache. Aber es ist eine Täuschung, wenn man meint, daß diese Tatsachen als solche moralischen Wert haben[1]). Wie wir jene Fälle, wo die Gesinnung und der Zweck unbedingt gut waren, die Handlung aber schuldlos nicht den ihnen entsprechenden Erfolg hatte, gut nennen mußten, so können wir nicht umhin, diese Handlungen, obwohl sie l e g a l sind, d. h. mit unserer Pflicht übereinstimmen, trotzdem böse zu nennen.

Wir kommen zu dem letzten, für die Legalität wichtigsten Fall. Bei allen bisherigen Fällen, wo zwischen den einzelnen Faktoren der Handlung keine Kongruenz vorlag, stimmten zwar Gesinnung und Zweck überein, aber zwischen ihnen einerseits und den Mitteln und Folgen andererseits war eine Diskrepanz. In diesen Fällen scheinen nun Gesinnung und Zweck auseinanderzufallen. Unsere Voraussetzung ist wieder eine schlechte

[1]) vgl. Fr. Jodl a. a. O. S. 50.

Gesinnung, die Handlung ist aber bewußt so eingerichtet, daß sie mit dem vom sittlichen Ideal aus Geforderten übereinstimmt: d. i. pflichtmäßig ist. Nehmen wir ein Beispiel: Jemand stiftet eine bedeutende Geldsumme für öffentliche Zwecke, um irgendeiner Auszeichnung teilhaftig zu werden, um Ruhm und Ehre zu erwerben. Wir sehen leicht, das Motiv ist hier reine Selbstliebe, pure Eitelkeit. Der Zweck (Sinn) dieser Handlung, so wie wir ihn verstehen, ist zunächst nicht nur rein sachlich (von außen betrachtet), sondern auch für den Handelnden: Förderung des öffentlichen Wohles, gehört also zu einer anderen Wertregion (Sozialwert). Gesinnung und Zweck fallen auseinander. Aber doch nur scheinbar. Denn es ist leicht zu sehen, daß es ihm gar nicht auf die Förderung des Allgemeinwohls ankam, daß ihn das vielleicht ganz gleichgültig ließ, sondern eigentlicher Zweck war ihm die Auszeichnung, die Ehre, die jenes Handeln für ihn im Gefolge haben wird. So weist jener erste Zweck über sich hinaus auf einen anderen und nimmt im Hinblick auf ihn Mittelfunktion an. Er handelt aus Selbstliebe heraus um eines persönlichen Vorteils willen, bedient sich dabei aber bewußt eines „guten" (legalen) Mittels. Gesinnung und Zweck würden sich dann wieder decken, aber wir hätten wieder ein Auseinanderfallen von Gesinnung und Zweck einerseits und dem Mittel andererseits. Denn es ist klar, daß der Zusammenhang zwischen einem von selbstsüchtigen Interessen und kleinlicher Eitelkeit bewegten Charakter und der Förderung der öffentlichen Wohlfahrt ein zufälliger ist. Entscheidend ist, daß, obwohl das Pflichtmäßige hier der primär intendierte Wert (Zweck) ist, er doch *nur* um eines anderen willen erstrebt wird, der in einer schlechten Gesinnung wurzelt. Wir müssen die Handlung darum sittlich negativ werten. Denn eine Handlung wird noch nicht dadurch zu einer sittlichen, daß sie *auch* einen sittlichen Zweck, und wäre es auch der höchste, *mitanstrebt*, weil dieser zufällig ein geeignetes Mittel abgibt zur Erreichung eines ganz anderen Zweckes, sondern erst dadurch, daß sie ihn *unbedingt* und *schlechthin anstrebt*. Das ist ja auch der Sinn der kantischen Formulierung, daß nur das Handeln aus reiner Achtung vor dem Sittengesetz moralischen Wert hat: Nur wo ich rein nichts anderes will als dem moralischen Gesetz gehorchen, nur da handle ich sittlich. Es ist kaum nötig, für diese Art legalen Handelns Beispiele anzuführen. Es gibt deren genug: z. B. gibt jemand reichliche Unterstützung *nur* aus egoistischer Gesinnung (um sich der Dankbarkeit des anderen zu versichern, oder aus Eitelkeit), oder aus direkt ruchloser Gesinnung (aus Haß und Grausamkeit, um den Beschenkten soweit zu bringen, sich durch ein ausschweifendes Leben zugrunde-zu-richten); oder ein Streber erfüllt seine Dienstpflichten mit Fleiß und Pünktlichkeit, *nur* um vorwärtszukommen usw. Aber wir haben hier eine wichtige Anmerkung zu machen.

Welche Gesinnung gut oder böse sei, das haben wir hier, wie schon oben gesagt, nicht auszumachen. Das hängt von dem absoluten sittlichen Ideal ab, für das man sich entschieden hat. Aber soviel muß hier gesagt werden, daß nicht jede selbstische Gesinnung an sich schon schlecht zu sein braucht. Von diesem Gesichtspunkt aus kann z. B. das letztangeführte Beispiel schon zweifelhaft werden. „Vernünftige Selbstliebe" kann nicht nur erlaubt, sondern sogar Pflicht sein, sofern und soweit als gewisse Wahrung egoistischer Interessen Voraussetzung für die Realisation eben jenes sittlichen Ideals ist. Bei der Förderung des Wohles anderer glauben wir allerdings, daß, wenn die Gesinnung r e i n sein soll, kein Motiv des Selbstinteresses zugrundeliegen darf.

Wir fügen noch eine tabellarische Uebersicht über die Fälle an, die die graduelle Abstufung der Bewertung von der sittlich guten zur schlechten Handlung hin zum Ausdruck bringen soll:

Moralität	I. G u t e Gesinnung:	alle übrigen Faktoren stimmen mit dem sittlichen Ideal überein.
	II. G u t e Gesinnung:	a) alle übrigen Faktoren auch gut; Erfolg wird „zufällig" vereitelt.
		b) oder aber schicksalhafter Irrtum in der Wahl der Mittel.
	III. G u t e Gesinnung	und guter Zweck, aber schuldhafter Irrtum in der Wahl der Mittel.
Legalität	IV. S c h l e c h t e Gesinnung:	und schlechter Zweck, aber „gutes" Mittel.
Unmoralität	V. S c h l e c h t e Gesinnung:	und alle übrigen Faktoren schlecht: Handlung (Erfolg) stimmt „zufällig" mit sittlichem Ideal überein.
	VI. S c h l e c h t e Gesinnung:	und alle übrigen Faktoren schlecht: Handlung stimmt nicht mit dem sittlichen Ideal überein.

Anmerkung I.

Wenn wir Fall II bedingungslos gut nennen, so ist das nur eine Konsequenz aus unserem obigen Ergebnis (§ 2) und wenn Fr. Jodl[1]) meint, daß uns für solche Fälle „eine allgemeine Bezeichnung fehle" (wie wir sie etwa für Fall IV haben: Legalität), so glauben wir, daß wir eine solche gar nicht brauchen. Warum sollen wir diese Fälle nicht uneingeschränkt gut heißen?

Fall III neigt schon zur negativen Beurteilung, weil jener schuldhafte Irrtum, wie wir gezeigt haben, eben letzten Endes auch ein Gesinnungsfehler ist. Fall IV steht der uneingeschränkt schlechten Tat sehr nahe; auch hierin befinden wir uns im Einklange mit unserem früheren Ergebnis.

Anmerkung II.

Wohl zu beachten ist, daß damit die Mannigfaltigkeit menschlichen Handelns nicht erschöpft ist. Das sind ja nur Typen, Idealfälle, zwischen denen es mannigfache Abschattungen und Uebergänge geben mag. Haben wir doch immer uneingeschränkt gute oder uneingeschränkt schlechte Gesinnung vorausgesetzt: Wie aber, wenn die Gesinnung eine Mischung beider ist? Wir heißen sie dann u n l a u t e r oder u n r e i n ; z. B. mag bei wohltätigem Handeln sowohl Wohlwollen (Liebe, Mitleid) als auch Selbstliebe zugrundeliegen. Das mögen sogar die häufigsten Fälle sein. Für die sittliche Beurteilung kommt es dann darauf an, welche Neigung in erster Linie zugrundelag. Aber wenn solches Handeln auch der uneingeschränkt lobenswerten Tat häufig sehr nahe kommen kann (nämlich wenn das Wohlwollen stärker ist als die Selbstliebe), höchste sittliche Leistung bezeugt es doch nicht. (Vergl. o. S. 29). Auch dürfen wir nicht vergessen, daß wir eigentlich nicht einzelne Handlungen sittlich beurteilen können (das ist doch wohl schon eine Abstraktion), sondern den Charakter, die letzte Gesinnung, d. i. einheitliche Ordnung der Neigungen im Hinblick auf das sittliche Ideal. Diese Gesinnung kommt allerdings im Handeln zum Ausdruck.

Bevor wir nun von unserem Ergebnis aus zu der kantischen Formulierung der Begriffe Moralität und Legalität endgültig Stellung nehmen, scheint es uns hier angebracht, in einem kurzen historischen Rückblick zu zeigen, daß dieses Problem auch schon bei früheren Denkern Beachtung fand.

---

[1]) a. a. S. 71/72.

§ 4.

Moralität und Legalität vor Kant als Ausdruck des Gegensatzes von Gesinnungsmoral und Erfolgsmoral.

Schon im gewöhnlichen griechischen Sprachgebrauch finden wir in den Begriffen ĕthos und ēthos eine Andeutung des Gegensatzes äußerer und innerer Rechtschaffenheit. Während ĕthos äußere Sitte, Gewohnheit, Brauch bedeutet, meint ēthos ursprünglich den gewohnten Aufenthalt, den Wohnsitz, später in übertragener Bedeutung auf das Geistige angewandt zunächst auch Gewohnheit, Herkommen, Sitte, dann aber das Innere des Verhaltens, die Art der Menschen, zu handeln und zu reden, den Charakter, die Sinnesart, die Gesinnung. So hat ĕthos lange das äußere Verhalten, ēthos den Charakter- und Gesinnungskern, der dem Handeln zugrundeliegt, bedeutet. Später sind diese Bedeutungen wieder zusammengefallen, so bei Aristoteles, der sie voneinander abzuleiten sucht. Beide Begriffe werden dann einfach mit moralia (Cicero) ins Lateinische übersetzt, das seine enge Beziehung zu mos (gleich der für die Handlungsweise zur Regel gewordene Wille, d. i. Sitte, Gesetz, Vorschrift) schon rein äußerlich verrät, aber auch (an den Handelnden selbst gedacht) das Betragen, die Lebens- und Gesinnungsart, den guten und schlechten Lebenswandel meint. Wir sehen, für die Alten stehen mos und moralitas in engster Beziehung. So wurden auch später immer (und werden auch heute noch) Sitte und Sittlichkeit in engen Zusammenhang gebracht. Und das ganz mit Recht. Aber wir müssen trotzdem scharf scheiden zwischen Sitte und Sittlichkeit, zwischen Moral (besser Moralen) und Ethik. Sitte und Sittlichkeit sind etwas Grundverschiedenes. Man muß den Begriff des Sittlichen schon haben, um irgendwie zu wissen, welche Sitte denn sittlich sei. Wir kommen auf ihr näheres Verhältnis zueinander weiter unten (3. Kapitel) noch zurück.

In der griechischen Moralphilosophie begegnet uns unser Problem vor allem bei den Stoikern in dem Gegensatze von physei und thesei, näherhin in dem Gegensatz von katórthōma und kathēkon. Die Grundformel der stoischen Ethik ist: Leben in Uebereinstimmung mit der Natur (secundum naturam vivere, Cicero). Nun fragt sich nur, was unter Natur zu verstehen sei. Natur kann ebensowohl die Gott-Natur als die Natur im gewöhnlichen Sinne und die Organisation des handelnden Subjekts bedeuten. Die Gottheit, die Vernunft durchdringt die Welt; diese der Welt immanente Gottheit trägt ein ordnendes Gesetz in sich und das durchdringt und durchströmt als Vernunft auch die Welt.

Dieses Gesetz wird in spezieller Beziehung auf den Menschen mit der Norm des menschlichen Handelns, mit dem Sittengesetze identifiziert. So fallen bei den Stoikern zwei Begriffe, die in der neueren Ethik vielfach auf das schärfste getrennt werden (s. Kant!), nämlich die des Naturgesetzes und des Sittengesetzes zusammen. Dieses Gesetz existiert vor aller menschlichen Satzung (thesis) und steht über allem menschlichen Belieben. Das hat nun aber offenbar große Schwierigkeiten. Dabei kann und darf es kein Sollen geben, das vom Sein verschieden wäre. Das ist und bleibt der Grundfehler alles Pantheismus[1]). Aber nicht nur metaphysische Schwierigkeiten ergeben sich daraus, sondern auch psychologische, wenn man nach der Entstehung des Sittlichen im einzelnen Geiste frägt: Da das Sittengesetz mit dem allgemeinen Naturgesetz identisch ist, so kann es auch der menschlichen Natur nichts Fremdes, Feindseliges sein, und die geforderte Uebereinstimmung mit der Natur drückt eben nur die folgerechte Wirkung des Naturgesetzes selbst aus. Dann aber müßte das Sittliche doch in jedem Menschen wirklich werden. Denn die Vernunft im Menschen (d. i. die „Natur" des Menschen im Gegensatz zum Tier und der Pflanze, naturgemäß also soviel wie vernunftgemäß) wirkt doch ganz wie eine Naturkraft, zwar in besonderer, aber keineswegs spezifisch von anderen Kräften verschiedener Weise. Das Phänomen des Sittlichen wäre nur ein besonderer Fall in der Wirksamkeit des allgemeinen Naturgesetzes: das Sittengesetz wäre ein Gesetz, das so geschehen muß, nicht ein Gesetz, das geschehen soll, d. h. auch einmal nicht geschehen kann. Das Sittliche wäre rein Naturgewordenes. Das hieße für uns, das Wesen des Sittlichen überhaupt aufheben. Aber so haben es die Stoiker auch gar nicht gemeint. Im Gegenteil: sie waren weit entfernt, hinsichtlich des sittlichen Zustandes und Wertes der Welt Schönfärberei zu treiben, sondern betonten (wenn auch mit einer inneren Ungereimtheit in ihrem System) die weite Verbreitung des moralischen Uebels scharf. Diese Schwierigkeit scheinen die Stoiker durch Berufung auf die innere Kausalität des Menschen gelöst zu haben. Schon Chrysippos soll zwei Arten der Gründe unterschieden haben, die uns zum Handeln bestimmen: anregende und bewirkende. Nur die ersteren waren ihm von der allgemeinen Naturnotwendigkeit abhängig, die letzteren aber vom Willen. Alles Geschehen wäre dann beherrscht von allgemeinen Gesetzen, nur beim menschlichen Handeln würde die menschliche Persönlichkeit auch als Glied in die Kette der Ursachen eintreten. Aber solange man den Menschen selbst nur als Produkt des Zusammenwirkens vieler Faktoren und Vorgänge des allgemeinen notwendigen Naturverlaufs auffaßt, kommt man aus der Schwierigkeit nicht heraus. Wenn man Naturgesetz und

[1]) vgl. H. Cohen a. a. O. S. 44, gegen Spinoza und Hegel!

Sittengesetz identifiziert, versteht man so immmer noch nicht, weshalb es denn nicht bei allen Menschen zur Verwirklichung des Guten kommt, woher überhaupt das Böse kommen kann. Die einzig mögliche Konsequenz auf diesem Standpunkte wäre die: das Böse wie das Gute aus dem inneren Wesen der Welt hervorgehen zu lassen, das Sittliche aber dann anthropologisch zu deuten, d. h. den Unterschied zwischen gut und böse nur mit Rücksicht auf menschliche Schätzung und menschliche Bedürfnisse gelten zu lassen. Wahre Sittlichkeit ist eben ohne Willensfreiheit im eigentlichen Sinne des Wortes gar nicht möglich. Darin müssen wir Kant unbedingt Recht geben. Doch dieses Problem steht hier nicht zur Erörterung. Wichtig für uns ist hier nur festzustellen, daß der Begriff „Natur gemäß leben" bei den Stoikern insofern in sich widerspruchsvoll ist, als sie darunter doch mehr als bloß Naturhaftes verstehen wollen, ohne doch ausdrücklich Willensfreiheit anzuerkennen. Wir werden daher Moralität nicht auf die Seite der physis zu setzen haben, sondern auf die der thesis, freilich nicht im Sinne von willkürlicher, menschlicher Setzung, überhaupt nicht im Sinne einer empirischen Größe, sondern einer Idee, die unbedingt verpflichtende Kraft in sich trägt. So auch Kant. Bei ihm ist die sittliche Idee etwas Apriorisches, einfach ein Datum der praktischen Vernunft selbst. „Natur" bei den Stoikern und „Natur" bei Kant sind also ganz verschiedene Dinge, und so gehen ihre Auffassungen bezüglich des Moralprinzips weit auseinander, so sehr sich auch gemeinsame Züge aufzeigen lassen, wie z. B. die Befreiung von sinnlichen Trieben und Bedürfnissen und Betonung der Gesinnung als das wahrhaft Gute[1]).

Die abstrakte Vernunftmoral der Stoiker gestaltete sich aber in der Praxis zu einem Utilitarismus um, der schon im Altertum auf die Formel gebracht wurde: „Das höchste Gut besteht in dem richtigen Vernunftgebrauche in Bezug auf die Auswahl zwischen den in unseren natürlichen Trieben angelegten Handlungen[2])". Hier liegt eine wichtige Abänderung der stoischen Grundformel vor: nicht mehr die makrokosmische sondern die menschliche Natur wäre es nach ihr, mit welcher man in Uebereinstimmung leben sollte. Diese menschliche Natur stellt sich aber dar als ein System von Trieben, die auf Selbsterhaltung und Selbstbefriedigung gerichtet sind und unser Handeln bedingen. Die Vernunft kann sie weder schaffen noch ersetzen, nur regulieren. „Eine Handlung, welche auf einer solchen vernünftigen Wahl beruht und aus dem vollen Bewußtsein erfolgt, daß sie unter gegebenen Umständen das Bestmögliche darstelle, war

[1]) Ueber den Einfluß der Stoa auf Kant vgl. Fr. Jodl: „Geschichte d. Ethik als phil. Wissenschaft", Stuttgart und Berlin 1920, Bd. I, S. 564, Anmerkg. 55.

[2]) Fr. Jodl ibid. S. 91.

für die Stoiker eine richtige, sittliche oder pflichtmäßige Handlung; und eben dieses vollständige Bewußtsein ihres Wertes unterscheidet sie von einer bloß natürlichen oder triebartigen Handlung[1])". Hierin liegt die wichtige Unterscheidung zwischen Handlung und Gesinnung, oder zwischen dem objektiven und subjektiven Faktor im Sittlichen. Eben auf diesem Unterschiede beruht auch die in der stoischen Ethik eine große Rolle spielende Unterscheidung zwischen dem kathekon und dem katórthōma. Der Begriff des kathēkon hat nichts spezifisch Sittliches und darf, wie Jodl[2]) nachdrücklich betont, nicht mit Pflicht übersetzt werden. Er schlägt die Uebersetzung: Das Zweckmäßige vor; denn es könne, nach ausdrücklicher Angabe der Stoiker, sogar auf Tiere und Pflanzen angewendet werden. Um zweckmäßig zu sein, braucht ein Vorgang nicht aus dem Bewußtsein eines Zweckes heraus zu erfolgen. Es genügt, wenn er hinterher in seinem Werte für die Erhaltung und Wohlfahrt des Geschöpfes verstanden werden kann. Das kathēkon wäre also bloß „zufällige" Uebereinstimmung mit dem von der Vernunft Geforderten (vgl. unseren Fall V in § 3). Andere übersetzen es aber doch mit „Pflicht" im Sinne des Zukommenden, Gebührenden, wenn es nach Gesetzen erforderlich ist, also wohl als Uebereinstimmung mit thesis, mit „Gesetztem" zu verstehen. Das katórthōma dagegen hat ausschließlich ethische Bedeutung und meint die vollkommene Pflicht (recte factum, Cic., de fin. 3, 7; off. 1, 3). Es drückt das Bewußtsein aus, daß eine bestimmte Tätigkeit als eine sittliche Aufgabe, als eine Forderung der Vernunft erfüllt wird. Die beiden Begriffe verhalten sich also zueinander wie Legalität und Moralität.

Hat nun aber Kant[3]) selbst den Stoikern, den „strengsten unter allen Philosophen" noch moralische Schwärmerei vorgeworfen (weil sie die Gesinnung der Maxime wo anders als in der Achtung für das Gesetz suchen), obgleich er diese eine „heroische" nennt im Vergleich zu der „schalen" und „schmelzenden" empfindelnder Romanschreiber und Erzieher, so rühmt er dagegen den „moralischen Lehren des Evangelii" uneingeschränkte Reinigkeit des moralischen Prinzips nach. In der Tat haben wir in der christlichen Moral eine ausgesprochene Gesinnungsethik. Christus lehrt, daß nicht die Beobachtung äußerer, bürgerlicher oder statutarischer Kirchenpflichten, sondern nur die reine moralische Herzensgesinnung den Menschen Gott wohlgefällig machen könne. So verschieden die Situationen auch sein mögen, die Bergpredigt weiß nur von dem Kerne der Gesinnung. „Selig

---

[1]) Fr. Jodl: „Gesch. d. Eth." a. a. O. S. 93.
[2]) ibid. S. 561, Anmerkg. 46.
[3]) Kr. d. pr. V. a. a. O. S. 100.

sind, die reinen Herzens sind" (vgl. Matth. V, 20—48). Hier hören wir zum ersten Male von der Gedankensünde, ja daß die Sünde in Gedanken vor Gott der Tat gleich geachtet werde (Matth. V, 28), daß z. B. im Herzen hassen, soviel sei als töten (V, 22). Auf unser Problem stoßen wir vor allem bei dem Apostel Paulus im Römerbriefe, wo er um des spezifischen Wertes des Christentums willen einen Kampf führt gegen die Judenchristen, gegen ihr starres Festhalten am alttestamentlichen Gesetz und gegen ihre Gesetzesgerechtigkeit. Die Juden haben den Heiden gegenüber zunächst gar nichts voraus; denn obwohl jene nicht das den Juden gegebene, auf Tafeln geschriebene Gesetz haben, haben sie doch das natürliche Gesetz, das aus dem Gewissen jedes Menschen spricht. Andererseits kann dem Juden die bloße äußere Erfüllung seines Gesetzes gar nichts nützen; „denn nicht, wer es äußerlich ist, ist ein Jude, und nicht ist Beschneidung, was es äußerlich ist, im Fleische, sondern wer es im Innern ist, und die Beschneidung des Herzens hat, dem Geiste, nicht dem Buchstaben nach, der ist Jude, dessen Lob nicht von Menschen, sondern von Gott kommt" (Röm. II, 28—29). Nach Paulus' Auffassung tritt für den Christen an die Stelle des Gesetzes der Glaube an die Erlösung durch Christus; denn das Gesetz (sowohl das angeborene, natürliche Sittengesetz als auch das jüdische theokratische Gesetz) ist unfähig, dem Menschen zur wahren Sittlichkeit zu verhelfen (vgl. Röm. III, 20—30). „Durch die Werke des Gesetzes wird kein Mensch vor ihm (Gott) gerechtfertigt" (Röm. III, 20); „denn wir halten dafür, daß der Mensch durch den Glauben gerechtfertigt werde, ohne die Werke des Gesetzes" (Röm. III, 28). Und: „Was werden wir nun sagen?, daß die Heiden, die nicht nach der Gerechtigkeit strebten, Gerechtigkeit erlangt haben, aber die Gerechtigkeit, die aus dem Glauben ist. Israel aber, das nach dem Gesetze der Gerechtigkeit strebte, ist zum Gesetze der Gerechtigkeit nicht gelangt. Warum? Weil es nicht durch den Glauben, sondern durch die Werke danach strebte .." (Röm. IX, 30—32; vgl. X; XI, 6). Der Glaube an Christus bedeutet zunächst ein Leben nach seinem Vorbilde, dann aber auch eine völlige Hingabe an Christus, so etwas wie eine ethische Lebensgemeinschaft mit ihm: ein Sein und Leben in Christo und zugleich ein Sein Christi in uns. Das gottgegebene Sittengesetz steht dem Menschen jetzt nicht mehr wie eine fremde Macht gegenüber, sondern es lebt unmittelbar in ihm und in seinem Willen. Der Mensch hat durch den Glauben und die Gemeinschaft mit Christus die Gottheit selbst in sich aufgenommen: „Jetzt aber sind wir gelöst vom Gesetze des Todes, in dem wir festgehalten wurden, sodaß wir dienen im neuen Geist und nicht im alten Buchstaben." (Röm. VII, 6). Der neue Geist des Gesetzes aber ist die Liebe, und die Erfüllung des Gesetzes ist die Liebe. (Vgl. Röm. XIII, 5—10). Auch das Gehorchen der staat-

lichen Obrigkeit gegenüber soll nicht aus Furcht vor der Strafe, sondern aus Ehrfurcht vor Gott, der die Ordnung will und den Menschen in seinem Gewissen verpflichtet, geschehen: „Darum ist es notwendig, untertan zu sein nicht nur um der Strafe, sondern auch um des Gewissens willen" (Röm. XIII, 5).

Kein Wunder also, daß manche Denker der Ansicht sind, daß die Wurzel der Unterscheidung von Moralität und Legalität nicht eigentlich eine philosophische, sondern eine religiöse sei, daß die Pointe dieser Unterscheidung eigentlich auf die Religion ziele[1]).

Die Betonung der Gesinnungsethik finden wir auch in der patristischen Literatur, namentlich in der Kontroverse zwischen Augustinus und Pelagius, ebenso in der Scholastik. So unterscheidet Thomas von Aquino zwischen dem natürlichen und dem positiven Gesetze, das sowohl ein göttliches wie ein menschliches sein kann. Die menschlichen Gesetze sind unzulänglich, weil sie bloß äußere Handlungen gebieten und unter sich nicht im Einklang stehen. Während andere (wie z. B. Abaelard) wieder den Grundgedanken Pelagius' (Idee einer von der Religion unabhängigen Sittlichkeit, ohne die Tatsache des christlichen Glaubens in Abrede zu stellen, aber in dem Sinne, Kirche und Christentum nicht als einzig mögliche Voraussetzungen des Heils gelten zu lassen) aufnehmen, betont er die Unzulänglichkeit des natürlichen Gesetzes und die Notwendigkeit der Gnadenwirkung. Alles sittliche Handeln des Menschen hat einen Prototyp in Gott und ist nur insoweit gut als es mit diesem Prototyp übereinstimmt, dessen Ektyp ist. Das Sittengesetz, das ist das göttliche Gebot kann aber auf zweifache Weise erfüllt werden — und diese Stelle zielt zweifellos auf unser in Frage stehendes Problem: „Respondeo dicendum quod implere mandata legis contingit dupliciter: uno modo quantum ad substantiam operum, prout scilicet homo operatur justa, et fortia, et alia virtutis opera — — alio modo possunt impleri mandata legis non solum quantum ad substantiam operis, sed etiam quantum ad modum agendi, ut scilicet ex charitate fiant . ." (Summa th. II 1. qu. 109, a. 4). Auf die Gesinnung kommt es an[2]), und wenn auch einem Jenseitsutilitarismus beschränkte Zugeständnisse gemacht werden, so wird doch auch alles Handeln den Forderungen traditioneller Art und menschlicher Gesetze gemäß, das nur um Lob, Ehre oder sonstiger Vorteile willen geschieht, verworfen, da ja ein solches Handeln keinen Prototyp in Gott haben kann. Ebenso nachdrücklich wird in der deutschen Mystik die Reinheit der Gesinnung

[1]) H. Cohen a. a. O. S. 267.

[2]) vgl. Abaelard, Ethica C 3: „Non enim quae fiant, sed quo animo fiant, pensat Deus, nec in opere sed in intentione operantis vel laus consistit" (vgl. auch C. 7). Vgl. o. S. 17 u. 25.

betont[1]) und dann vor allem wieder in der protestantischen Dogmatik gegenüber der katholischen Utilitätsmoral, die in der kirchlichen Praxis des Mittelalters Eingang gefunden hatte, und ihrem Anspruch auf Werkgerechtigkeit. Denn das ist doch wohl ein Hauptmotiv der berühmten Doktrin des Luthertums von der Rechtfertigung durch den Glauben allein.

Allen diesen Bestimmungen ist die Betonung der Gesinnung, die Ablehnung bloßer äußerer Rechtschaffenheit und Werkgerechtigkeit, d. i. pflichtmäßigen Handelns aus anderen als sittlichen Motiven heraus, gemeinsam. Insoweit stimmen sie mit unserem obigen Ergebnis überein, desgleichen mit Kant, wenn er behauptet, daß jede Einmischung egoistischer Motive die Lauterkeit der Gesinnung trübe. Aber Kant geht ja viel weiter, indem er überhaupt jedes Handeln aus unmittelbarer, „stets unzuverlässiger" Neigung, auch wenn es pflichtmäßig ist, als bloß legal abweist. Das meint man gewöhnlich, wenn man von dem Rigorismus Kants spricht. Darauf haben wir noch kurz einzugehen.

§ 5.

Der Rigorismus Kants.

Moralisch handelt nach Kant nur, wer ohne auf Vorteil und Neigung zu hören, das Gesetz in die Gesinnung aufnimmt und die Pflicht erfüllt, weil sie Pflicht ist. Aber bei der gänzlichen Ablehnung der Neigung erwachsen Kant zweifellos Schwierigkeiten und drohen Klippen, die er nicht vermied. Gerade hier hat auch die Kritik eingesetzt. Ist das nicht eine idealistisch-rigoristische Ethik, die ein Ideal aufstellt, das von endlichen Wesen nicht realisierbar ist? Gibt es irgendwo einen solchen Pflichtmenschen? Kann es überhaupt einen geben? In der Tat sind Kant an manchen Stellen selber Zweifel gekommen. Ueber die Lauterkeit der Maxime kann man sich ja, nach Kants eigener Aussage, nie sicher sein: „Es ist dem Menschen nicht möglich, so in die Tiefe seines eigenen Herzens einzuschauen, daß er jemals von

---

[1]) vgl. z. B. „Die deutsche Theologia" XXX. Kap.: „Das wahre, ewige göttliche Licht lehret die Liebe, sonst nichts liebhaben denn das wahre, einfältige, vollkommene Gut, und um keiner anderen Ursache willen, denn daß es gut ist, und nicht darum, daß man etwas zum Lohne haben wolle oder etwas von ihm empfangen, sondern dem Guten zuliebe, und darum, daß es gut ist, und daß es rechtswegen geliebt werden solle." („Deutsche Mystik", Deutsch. Buch-Gemeinsch. Berlin herausg. von L. Schreyer, S. 61; vgl. S. 249); „Nachfolge Christi" (2. Buch. 6. Kap.) „Der frommen Menschen Freud und Ehr ist in ihrem Gewissen, und nicht im Munde der Menschen ... der hat große Ruhe des Herzens, der weder Lobens noch Scheltens achtet." (a. a. O. S. 210).

der Reinigkeit seiner moralischen Absicht und der Lauterkeit seiner Gesinnung auch nur in einer Handlung völlig gewiß sein könnte, wenn er gleich über die Legalität derselben gar nicht zweifelhaft ist. Vielmals wird Schwäche, welche das Wagestück eines Verbrechens abrät, von demselben Menschen für Tugend (...) gehalten, und wie viele mögen ein langes schuldloses Leben geführt haben, die nur Glückliche sind, so vielen Versuchungen entgangen zu sein..[1]). Ebenso sagt er in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" im zweiten Abschnitt[2]): „In der Tat ist es schlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewißheit auszumachen, da die Maxime einer sonst pflichtmäßigen Handlung lediglich auf moralischen Gründen und auf der Vorstellung seiner Pflicht beruht hat... Es kann aber daraus gar nicht mit Sicherheit geschlossen werden, daß wirklich gar kein geheimer Antrieb der Selbstliebe unter der bloßen Vorspiegelung jener Idee die eigentliche bestimmende Ursache des Willens gewesen sei... Man braucht auch gar kein Feind der Tugend, sondern nur ein kaltblütiger Beobachter zu sein.., um... in gewissen Augenblicken zweifelhaft zu werden, ob auch wirklich in der Welt wahre Tugend angetroffen werde". Er meint aber, darauf komme es gar nicht an, sondern nur darauf, was die Vernunft für sich selbst unabhängig von aller Erfahrung gebiete. Den Gedanken, daß alle Moralität der Handlung in die Notwendigkeit derselben aus Pflicht und aus Achtung fürs Gesetz, nicht aus Liebe und Zuneigung zu dem, was die Handlung hervorbringen soll, gesetzt werden müsse, zu betonen, wurde Kant nie müde. Er hält es für völlig ausgeschlossen, das moralische Handeln „als eine von uns selbst schon beliebte oder beliebt werden könnende Verfahrungsart vorzustellen[3]"): denn als endliche (sinnliche) Wesen können wir niemals in eine uns zur Natur gewordene, niemals zu verrückende Uebereinstimmung des Willens mit dem reinen Sittengesetze, d. i. in den Besitz einer Heiligkeit des Willens kommen. „Es ist sehr schön, aus Liebe zu Menschen und teilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu tun oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu sein, aber das ist noch nicht die echte moralische Maxime unseres Verhaltens, die unserem Standpunkt unter vernünftigen Wesen als Menschen angemessen ist, wenn wir uns anmaßen, gleichsam als Volontäre, uns mit stolzer Einbildung über den Gedanken von Pflicht wegzusetzen und, als vom Gebote unabhängig, bloß aus eigener Lust das tun zu wollen, wozu für uns kein Gebot nötig wäre[4])". „Selbst eine Neigung zum Pflicht-

[1]) Met. d. S. a. a. O. Bd. VI, S. 392.
[2]) a. a. O. Bd. IV, S. 407; vgl. ibid. S. 419!
[3]) Kr. d. pr. V. a. a. O., S. 93.
[4]) ibid. S. 96.

mäßigen (z. B. zur Wohltätigkeit) kann zwar die Wirksamkeit der moralischen Maximen sehr erleichtern, aber keine hervorbringen. Denn alles muß in dieser auf die Vorstellung des Gesetzes als Bestimmungsgrund angelegt sein, wenn die Handlung nicht bloß Legalität, sondern auch Moralität enthalten soll[1])". Der moralische Zustand, in dem der Mensch jeweils sein kann, ist „Tugend, d. i. moralische Gesinnung im Kampfe[2])" gegen die Neigungen, gegen die Sinnlichkeit. Kant ist direkt ängstlich besorgt, daß das Gesetz einmal gerne und aus Liebe erfüllt werde. Dem scheint aber zu widersprechen, daß er das höchste Ideal doch im freudigen Rechttun sieht: doch so, daß es das Urbild aller sittlichen Vollkommenheit ist, welchem wir uns zu nähern und in einem ununterbrochenen, aber unendlichen Progressus gleich zu werden streben sollen[3]).

Was haben wir von unserem Standpunkte und obigem Ergebnis aus zu dieser Meinung Kants zu sagen? In dieser Meinung ist Irrtum und Wahrheit gemischt. Richtig daran ist — und das ist wohl auch der eigentliche Sinn dieser in ihrer Zuspitzung rigoristischen Formulierung —, daß das sittliche Ideal ein unbedingtes Gelten hat und ein unbedingtes Sollen an uns richtet. Richtig ist auch — das können wir Kant ohne weiteres zugestehen —, daß wir Menschen es wohl nie zu diesem Grade der Vollkommenheit bringen können, daß wir uns ganz unseren Neigungen überlassen könnten und niemehr nötig hätten, sittliche Entscheidungen zu treffen. Aber eine ganz andere Frage ist, ob praktische Vernunft, d. i. jenes geistige Prinzip in uns notwendig immer wider die Natur gehen müsse, oder ob es nicht eine unmittelbare Neigung zum Guten, d. i. zu objektiven Werten geben könne und ob jedes Handeln aus Neigung schlechthin legal sei. Richtig ist, daß ein Gebot, daß man etwas gerne tun soll, ein innerer Widerspruch ist[4]). Aber keinen Widerspruch sehen wir darin, daß man das Gute g e r n e tun könne, freilich — und soweit hat Kant wieder Recht — wird das bei einem Menschen nicht in jedem Falle sittlichen Handelns, wohl gar nie von Anfang an, von Natur aus der Fall sein (denn das wäre ein Widerspruch, da rein Naturgewordenes sittlicher Beurteilung nicht unterliegen kann), aber daß der Mensch sich habitus schaffen kann, die das sittlich Gute, d. i. die Realisierung seines

---

[1]) Kr. d. pr. V. a. a. O. S. 136; vgl. auch S. 85, bes. auch die oben (S. 11) angeführte Stelle aus Grundl. z. M. d. S. a. a. O. Bd. IV, S. 398.

[2]) Kr. d. pr. V. a. a. O. S. 99.

[3]) Demzufolge wäre der Gegensatz zu dem Schillerschen Ideal (s. u.) der „Anmut", das von uns ja auch nie ganz erreichbar ist, nur ein relativer, eben dem Grade der Realisierbarkeit nach.

[4]) vgl. d. Kr. d. pr. V. a. a. O., S. 97; Grundl. z. M. d. S. a. a. O. Bd. IV S. 399.

sittlichen Ideals gewährleisten auch ohne jeweilig vorausgehenden Kampf[1]) mit dieses Ideal gefährdenden Neigungen, das halten wir durchaus nicht nur für möglich, sondern sogar für notwendig[2]). Wir halten dafür, daß das unbedingte Sollen, der Pflichtcharakter nicht dadurch schon aufgehoben ist, daß wir nach ursprünglichem Kampfe mit entgegenstehenden Neigungen eines solchen Kampfes nicht mehr bedürfen, und daß auch dort, wo die Neigungen der pflichtmäßigen Handlung günstig sind, gleichwohl nicht aus „Neigung" (im kantischen Sinne), sondern aus Pflichtbewußtsein gehandelt werden könne. Nach unserem Ergebnis (§ 2) gibt es eben gar kein Handeln, das nicht im Gefühl[3]), d. i. Wertgefühl fundiert wäre, und wir können eben der Meinung Kants, daß aller Wert im absoluten Sollen fundiert sei, nicht beitreten, sondern sind der Ansicht, daß alles Sollen im absoluten Wert fundiert ist. Wir halten also eine Pflichtethik nicht nur auf dem Standpunkte einer formalen Ethik für möglich, sondern glauben, daß das sittliche Ideal immer auch material sein müsse. Das ist es schließlich auch bei Kant, und so eindeutig er an vielen Stellen jeden materialen Bestimmungsgrund des Willens ablehnt, so hat seine Ethik doch auch eine materiale Seite: seine Ethik hat eben schon einen sozialen Einschlag. Das gehört für ihn einfach zum Sittlichen. Die starke und einseitige Betonung der formalistischen Seite ist aus der Zeit heraus zu verstehen und vor allem gegen den Eudämonismus des Rationalismus gerichtet.

Der Fehler Kants liegt wohl darin, daß er, während er von Neigungen überhaupt redet, dabei speziell und ausschließlich an hedonistische, in letzter Instanz auf eigene Lust gerichtete Neigungen (er führt alle auf Selbstliebe zurück!) denkt, wie aus den von ihm verwendeten Ausdrücken: „inneres Vergnügen", „sich ergötzen"[4]), deutlich hervorgeht. Daß eine bloß auf eigene Lust gerichtete Neigung keinen sittlichen Wert hat, ist Kant zuzu-

[1]) Wir sehen daher auch einen Rigorismus darin, wenn K. Port („Das System der Werte", München 1929) das Kerlersche Ideal („Jenseits von Optimismus und Pessimismus", Ulm 1914) der Selbstlosigkeit bis zur Selbstqual steigert (vgl. A. Messer, „Wertphilosophie der Gegenwart", Berlin 1930, S. 43 f.).

[2]) vgl. Th. Häring, a. a. O. § 17.

[3]) Selbst ein von Kant so sehr abhängiger Denker wie H. Cohen kann auf das „Willensgefühl" nicht verzichten: „Der Aufschwung des Willens darf des Schwunges nicht verlustig gehen, den der Affekt und er allein zu erteilen vermag... So bildet das Willensgefühl einen unverächtlichen Bestandteil und Untergrund der Willenshandlung... Der reine Wille hat ebensosehr das Willensgefühl wie das strenge Denken der Aufgabe zur Voraussetzung." a. a. O., S. 199 200.

[4]) vgl. d. Kr. d. pr. V., a. a. O., S. 96. S. 174; Grundl. z. M. d. S. a. a. O. Bd. IV, S. 398.

geben[1]). Aber wir haben als Gegenstand sittlicher Beurteilung das Stärkeverhältnis zwischen den Neigungen, genauer die einheitliche Ordnung der Neigungen im Hinblick auf das absolute Ideal (d. i. die letzte Gesinnung) bezeichnet. So wäre eben, in unserer Terminologie, bei dem Pflichtideal Kants die einzig mögliche sittlich gute Gesinnung die Neigung zu Pflichttreue, die „Pflichtneigung", ein Begriff, der für Kant widerspruchsvoll wäre und den er ablehnen würde, weil Achtung fürs Gesetz etwas ist, „wofür kein der Vernunft zugrunde gelegtes vorhergehendes Gefühl möglich ist, weil dieses jederzeit ästhetisch und pathologisch sein würde[2])".

Daraus ergeben sich nun zweierlei Bedeutungen der Pflicht (denn den Pflicht[Sollens]-Charakter muß jedes sittliche Ideal haben): Erstens soll — nach unserer Meinung — alles sittlich zu billigende Handeln um des Guten, um der Pflicht willen getan werden, d. h. aber um eines Zweckes willen, welcher im Hinblick auf das letzte absolute Ideal als gut, als pflichtmäßig anzuerkennen ist und aus einer Gesinnung heraus, die auf eben dieses Ideal gerichtet ist. Zweitens — und das ist Kants Meinung — kann ich Pflicht so auffassen, daß dieser Zweck, um dessen willen die Handlung gewählt wird, in letzter Instanz die eigene Pflichterfüllung des Handelnden sein soll, aus der Gesinnung der Pflicht heraus. Wir sehen, wie sich je nach dem sittlichen Ideal der Begriff der guten Gesinnung inhaltlich (nicht formal: immer Pflicht) ändert. Nach der ersten Auffassung ist meine Gesinnung sittlich gut sofern ich etwas tue, w a s meine Pflicht ist; nach der zweiten nur sofern ich etwas tue, w e i l es meine Pflicht ist. Im ersten Sinne besagt diese Auffassung gar nichts anderes als, daß wir alles im Hinblick auf unser letztes inhaltliches Ziel tun sollen und zwar um seiner selbst willen, nicht als Mittel zu einem anderen Zwecke, etwa des eigenen Vorteils, mindestens nicht mehr als es im Hinblick auf jenes Ideal gefordert ist und auch dann nicht als Selbstzweck, sondern als Mittel zur Erreichung jenes letzten Zweckes. Nach der zweiten Auffassung wäre das letzte Ideal eben die formale Pflichterfüllung selbst, sodaß z. B. bei einer Wohltat der Gedanke an Leid und Glück des Bewohltätigten keine Rolle spielen dürfte, sondern nur derjenige an die eigene Pflicht. Aber eben das können wir nicht anerkennen. „Wer aus spontaner Liebe, natürlichem geraden Sinn, direktem Widerwillen gegen das Gemeine etwas tut oder unterläßt, denkt dabei genau so wenig an irgendwelche zu erwartende Lust oder Unlust wie der Pflichtmensch Kants[3])". Auf den Einwand,

[1]) Vorausgesetzt, daß man nicht auf dem Standpunkt eines individuellen Eudämonismus' steht; aber dieser Standpunkt hat große Schwierigkeiten.

[2]) Kr. d. pr. V., a. a. O., S. 135.

[3]) G. Heymans a. a. O., S. 225.

daß sich nachher aber doch ein Gefühl der Befriedigung, des „Glücks" einstellt, gehen wir weiter unten ein. Hier sei nur soviel bemerkt, daß sich diese Nebenwirkung der Selbstzufriedenheit und Reue ebensogut auch an vollbrachte bezw. verletzte Pflicht anschließt. „Sowohl die Pflicht wie die spontane sittliche Handlung können .. egoistische Elemente in sich aufnehmen, sowohl diese wie jene ist aber an und für sich von solchen egoistischen Elementen frei[1])". Jede dieser beiden Arten von Handlungen kann (muß nicht notwendig) das Ergebnis eines inneren Kampfes sein. So ist es nicht nur, wo Pflichtneigung mit anderen starken Neigungen in Streit gerät, sondern auch wo sonstige Neigungen einander gegenüberstehen, z. B. Wahrheitsliebe und Egoismus. Mit einem Wort gesagt: die Pflichtneigung unterscheidet sich von anderen Neigungen nur durch die Eigenart des zugehörigen Intentionswertes (Pflicht), hat aber den anderen Neigungen gegenüber durchaus nicht das Monopol der Selbstlosigkeit. Wir werden daher auch dem auf objektive Werte gerichteten Handeln sittlichen Wert zusprechen, nicht nur jener Pflichthandlung im Sinne Kants und sehen uns daher genötigt, jenen rigoristischen Begriff der Legalität Kants abzulehnen. G. Heymans[2]) stellt drei Typen von Menschen auf in Bezug auf wohltätiges Handeln: A ist überaus sensitiv und erlebt Leiden und Freuden anderer stark mit. Wenn er hilft, sorgt er im Grunde nur für sich. Wir können sein Handeln legal nennen. B, der Pflichtmensch Kants, steht erhaben über fremdem und eigenem Leid und fragt nur, ob er nach dem Sittengesetz berufen sei, in diesem Falle helfend einzuschreiten. Es genügt ihm, seine Schuldigkeit getan zu haben: was dabei für die Welt herauskommt, ist ihm gleichgültig. C denkt nicht an sich selbst, weder an Wohl und Wehe noch an seine Pflicht. Aber die Vorstellung des Leidens ruft bei ihm sofort den Gedanken hervor: hier soll geholfen werden. Sein psycho-physisches Organ, dessen sich das höhere Ich in ihm bedient, ist schon so auf sein sittliches Ideal abgestimmt, daß sein Handeln in Richtung auf dessen Realisation erfolgt, ohne daß erst die bewußte Vorstellung der Pflicht oder ein Kampf nötig wäre. Diesen Typ hat Kant vergessen. Und doch sind diese Menschen gar nicht selten. Von solchen Menschen müßte Kant sagen, da sie bloß „aus Neigung" handeln, daß ihr Handeln „keinen wahren sittlichen Wert habe", daß es bloß legal sei. Man kann jedoch zweifeln, ob B oder C sittlich höher steht.

Fr. Jodl[3]) kritisiert Kant heftig in dem Worte: „Ein solcher allein die Pflicht um der Pflicht halber erfüllende Mensch würde

[1]) G. Heymans a. a. O., S. 225.
[2]) a. a. O., S. 227 f.
[3]) „Allg. Ethik" a. a. O., S. 56.

wohl die hölzernste Gliederpuppe sein, die jemals von einem philosophischen Systembauer gezimmert worden ist. Ein Engel vom Himmel würde nach der kantischen Formel des über allen Vergleichen höchsten Wertes entbehren, sofern sein Temperament einer Verbesserung durch den Willen nicht bedürftig und nicht fähig wäre ..." Wir müssen diese Kritik als unberechtigt zurückweisen, da die Begriffe Neigung und Pflicht nach Kants nachdrücklicher Aussage[1]) nur für Vernunftwesen, die zugleich auch Sinnenwesen sind, Sinn haben. Dagegen glauben wir, daß die Kritik, die Schiller in der bekannten Xenie übt, nicht ganz unverdient ist. Sie lautet:

„Gern dien' ich den Freunden, doch tu' ich es leider aus Neigung.
Und so wurmt es mich oft, daß ich nicht tugendhaft bin.
Da ist kein anderer Rat: Du mußt suchen, sie zu verachten
Und mit Abscheu alsdann tun, was die Pflicht dir gebeut."

Besonders in der Abhandlung über „Anmut und Würde" setzt sich Schiller mit der kantischen Meinung auseinander. Es ist Schillers bleibendes, großes Verdienst, den einseitigen Gegensatz von Handlung aus Neigung und Handlung aus Pflicht, welchen Kant statuiert hatte, überbrückt zu haben durch den Begriff der sittlichen Vollkommenheit, welcher höher steht als Handlungen aus Pflicht. „Der Mensch ist nicht dazu bestimmt, einzelne sittliche Handlungen zu verrichten, sondern ein sittliches Wesen zu sein. Nicht Tugenden, sondern die Tugend ist seine Vorschrift, und Tugend ist nichts anderes als eine Neigung zu der Pflicht." Ein sittliches Wesen wird er erst, wenn sein Handeln aus seinem gesamten Menschentum als die vereinigte Wirkung von Sinnlichkeit und Vernunft hervorquillt: „Der Mensch darf nicht nur, sondern soll Lust und Pflicht in Verbindung bringen; er soll seiner Vernunft mit Freuden gehorchen. Nicht um sie wie eine Last wegzuwerfen, oder wie eine grobe Hülle von sich abzustreifen, nein um sie aufs innigste mit seinem höheren Selbst zu vereinbaren, ist seiner reinen Geisternatur eine sinnliche beigesellt." Der Mensch soll nicht trennen, was die Natur verbunden hat und nicht dem einen Teil in ihm durch Unterdrückung des anderen zum Triumph verhelfen: „Erst alsdann, wenn sie aus seiner gesamten Menschheit als die vereinigte Wirkung beider Prinzipien hervorquillt, wenn sie ihm zur Natur geworden ist, ist seine sittliche Denkart geborgen; denn solange der sittliche Geist noch Gewalt anwendet, so muß der Naturtrieb ihm noch Macht entgegenzusetzen haben. Der bloß niedergeworfene Feind kann wieder aufstehen, aber der versöhnte ist wahrhaft überwunden." ... „Es erweckt mir kein gutes Vorurteil für einen Menschen, wenn er der Stimme des Triebes so wenig trauen

[1]) vgl. o. § 1, S. 7, Note 2.

darf, daß er gezwungen ist, ihn jedes Mal erst vor dem Grundsatze der Moral abzuhören; vielmehr achtet man ihn hoch, wenn er sich demselben ohne Gefahr, durch ihn mißgeleitet zu werden, mit einer gewissen Sicherheit vertraut. Denn das beweist, daß beide Prinzipien in ihm sich schon in derjenigen Uebereinstimmung befinden, welche das Siegel der vollendeten Menschheit und dasjenige ist, was man unter einer *schönen Seele* versteht." Eine schöne Seele ist ein Wesen, in welchem sich das Sittengesetz aller Neigungen endlich bis zu dem Grade versichert hat, „daß es dem Affekt die Leitung des Willens ohne Scheu überlassen darf und nie Gefahr läuft, mit den Entscheidungen desselben in Widerspruch zu stehen. Daher sind bei einer schönen Seele die einzelnen Handlungen eigentlich nicht sittlich, sondern der ganze Charakter ist es" ... und „die schöne Seele hat kein anderes Verdienst als, daß sie ist". Diese innige Uebereinstimmung der beiden Naturen im Menschen, diese vollendete Schönheit des Charakters, ist eine bloße Aufgabe, eine Idee[1]), welcher gemäß zu werden der Mensch zwar streben soll, die er aber mit aller Anstrengung nie ganz erreichen kann. Im Gegensatz zu diesem unerreichbaren Ideal der Anmut prägt Schiller den Begriff der *Würde*[2]). Solange die beiden Prinzipien in ihm noch nicht ausgesöhnt sind, erlangt der Mensch in dem Augenblicke, in welchem sich seine praktische Vernunft seinen Trieben und Neigungen entgegenstellt, Würde im ethischen Sinne. Wer in diesem Sinne immerfort Würde zu entwickeln nötig hätte, würde zeigen, daß seine sittliche Durchbildung noch wenig fortgeschritten ist. Würde, sagt Schiller treffend, kann nicht der regelmäßige Ausdruck des sittlichen Lebens sein; sie darf nur außerordentliche Konfliktsfälle begleiten. Es können außerordentliche Forderungen an den Menschen herantreten, denen zu genügen er vieles verleugnen muß, was in der menschlichen Natur begründet und unter anderen Umständen sittlich zu billigen ist: in solchen Fällen „würde uns die Leichtigkeit in der Ausübung eher empören als befriedigen".

Mit dieser Anschauung Schillers stimmt unsere[3]) trefflich überein, wenn wir betont haben, daß der Mensch bei der Realisierung seines sittlichen Ideals von seiner Natur („Sinnlichkeit") nicht absehen könne, im Gegenteil sein psycho-physisches Ich im Hinblick auf jenes Ideal einheitlich gestalten und durch Ausbildung gewisser Verhaltungsweisen (habitus, Tugenden) zur Erreichung dieses Ideals tauglich machen müsse.

Aber um Kant ganz gerecht zu werden, glauben wir hier kurz betonen zu müssen, daß es nicht ganz richtig ist, wenn man

[1]) vgl. o., S. 39, Note 3.
[2]) vgl. Kant, Grundl. z. M. d. S., a. a. O., Bd. IV., S. 435.
[3]) S. o. S. 39/40.

meint, Kant habe jede Konzession an die sinnliche Natur abgelehnt und habe bei der Durchführung seines Ideals die Wirklichkeit gar nicht berücksichtigt. In der „Kritik der praktischen Vernunft" heißt es[1]): „Der Mensch ist ein bedürftiges Wesen, sofern er zur Sinnenwelt gehört, und sofern hat seine Vernunft allerdings einen nicht abzulehnenden Auftrag von seiten der Sinnlichkeit, sich um das Interesse derselben zu kümmern und sich praktische Maximen auch in Absicht auf die Glückseligkeit dieses und wo möglich auch eines zukünftigen Lebens zu machen. Aber er ist doch nicht so ganz Tier, um gegen alles, was Vernunft für sich selbst sagt, gleichgültig zu sein und diese bloß zum Werkzeuge der Befriedigung seines Bedürfnisses als Sinnenwesen zu gebrauchen." Der Mensch hat seine Vernunft nicht bloß zu demselben Zweck, der bei den Tieren durch den Instinkt besorgt wird, sondern zu einem höheren: „Er bedarf also freilich, nach dieser einmal mit ihm getroffenen Naturanstalt, Vernunft, um sein Wohl und Wehe jederzeit in Betrachtung zu ziehen, aber er hat sie überdem noch zu einem höheren Beruf, nämlich auch das, was an sich gut oder böse ist, und worüber reine, sinnlich gar nicht interessierte Vernunft nur allein urteilen kann, nicht allein mit in Ueberlegung zu nehmen, sondern diese Beurteilung von jener gänzlich zu unterscheiden und sie zur obersten Bedingung des letzteren zu machen." Wie er sich diese oberste Bedingung näherhin denkt, können wir aus der anderen Stelle entnehmen, die sich in „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" findet[2]): Wenn keine anderen Triebfedern da wären und entgegenwirkten, würde der Mensch das moralische Gesetz als hinreichenden Bestimmungsgrund seiner Willkür in seine oberste Maxime aufnehmen, d. h. er würde moralisch gut sein. „Er hängt aber doch vermöge seiner gleichfalls schuldlosen Naturanlage an den Triebfedern der Sinnlichkeit und nimmt sie (nach dem subjektiven Prinzip der Selbstliebe) auch in seine Maxime auf. Wenn er diese aber, als für sich allein hinreichend zur Bestimmung der Willkür, in seine Maxime aufnähme, ohne sich ans moralische Gesetz (....) zu kehren, so würde er moralisch böse sein. Da er nun natürlicherweise beide in dieselbe aufnimmt, da er auch jede für sich, wenn sie allein wäre, zur Willensbestimmung hinreichend finden würde: so würde er, wenn der Unterschied der Maximen bloß auf dem Unterschied der Triebfedern (der Materie der Maximen) beruhte... moralisch gut und böse zugleich sein, welches sich... widerspricht. Also muß der Unterschied, ob der Mensch gut oder böse sei, nicht in dem Unterschied der Triebfedern, die er in seine Maxime aufnimmt (nicht in ihre Materie) sondern in der Unterordnung (der Form derselben) liegen: welche von

[1]) a. a. O., S. 72/73.
[2]) a. a. O., Bd. VI., S. 36.

beiden er zur Bedingung der andern macht. Folglich ist der Mensch (auch der Beste) nur dadurch böse, daß er die sittliche Ordnung der Triebfedern in der Aufnehmung derselben in seine Maximen umkehrt: das moralische Gesetz zwar neben dem der Selbstliebe in dieselbe aufnimmt, da er aber inne wird, daß eines neben dem andern nicht bestehen kann, sondern eines dem andern als seiner obersten Bedingung untergeordnet werden müsse, er die Triebfeder der Selbstliebe und ihre Neigungen zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes macht, da das letztere vielmehr als die oberste Bedingung der Befriedigung der ersteren in die allgemeine Maxime der Willkür als alleinige Triebfeder aufgenommen werden sollte." Hier scheinen Sinnlichkeit und praktische Vernunft also gar keine so unversöhnliche Gegensätze zu sein, wenigstens im „intelligiblen Grunde des Herzens" ist der Mensch, wenn er das moralische Gesetz der Pflicht zur obersten Bedingung des Handelns macht („Revolution") „ein wirklich guter Mensch" (für Gott) und nur im mundus sensibilis ist eine „allmähliche Reform", ein „unendlicher Progressus" nötig[1]). Damit kontrastieren allerdings jene Stellen, wo er jede, auch die geringste Beimischung von Neigungen zur Maxime als dieselbe unrein und unlauter machend abweist. Aber er sagt auch einmal ausdrücklich, daß die „Unterscheidung des Glückseligkeitsprinzips von dem der Sittlichkeit darum nicht sofort Entgegensetzung beider ist, und die reine praktische Vernunft will nicht, man solle die Ansprüche auf Glückseligkeit aufgeben, sondern nur, sobald von Pflicht die Rede ist, darauf gar nicht Rücksicht nehmen[2])". Der Vorteil könne wohl in anderen Fällen mit der Vernunft in Verbindung treten, nur nicht, wo er dem moralischen Gesetze zuwider sein könnte. „Es kann sogar in gewissem Betracht Pflicht sein, für seine Glückseligkeit zu sorgen; teils weil sie (wozu Geschicklichkeit, Gesundheit, Reichtum gehört) Mittel zur Erfüllung seiner Pflicht enthält, teils weil der Mangel derselben (z. B. Armut) Versuchungen enthält, seine Pflicht zu übertreten. Nur seine Glückseligkeit zu befördern kann unmittelbar niemals Pflicht, noch weniger ein Prinzip aller Pflicht sein." Ein andermal sagt er, es könne auch ratsam sein, die Aussicht auf einen fröhlichen Genuß des Lebens mit jener obersten, für sich allein hinlänglichen Bewegursache zu verbinden, „aber nur um den Anlockungen, die das Laster auf der Gegenseite vorzuspiegeln nicht ermangelt, das Gegengewicht zu halten, nicht um hierin die eigentliche bewegende Kraft, auch nicht dem mindesten Teile nach, zu setzen, wenn von Pflicht die Rede ist. Denn das würde

[1]) vgl. „Relig. innerh. d. Gr. d. bl. V.", a. a. O., Bd. VI, S. 47 f. vgl. o. S. 14.

[2]) Kr. d. pr. V., a. a. O., S. 108.

soviel sein, als die moralische Gesinnung in ihrer Quelle verunreinigen wollen[1])".

Damit kommen wir zu einer Spezialfrage der allgemeinen Frage nach dem Verhältnis der eigenen Glückseligkeit zum Sittengesetz, nämlich der Frage: Wie verhält es sich mit dem sittlichen „Glück"? Darf dieses bei der Motivation eine Rolle spielen? Da diese Frage für unser Problem wichtig ist, müssen wir zum Schlusse dieses Kapitels noch kurz auf sie eingehen.

Es ist eine psychologische Gesetzlichkeit, daß die Erreichung eines Zieles beim Menschen immer von einem Gefühl der Befriedigung, des Glücks begleitet ist. Wie sollte es darum dort anders sein, wo wir unsere ganze Person, oft mit großer Ueberwindung und Opfer, für ein letztes Ideal einsetzen, an dem zu arbeiten höchster Gegenstand aller menschlicher Bestrebungen ist? Es liegt also ein innerer Zusammenhang zwischen Tugend und Glücksgefühl vor. Die theoretische Entwicklung dieser Anschauung macht eigentlich den Inhalt der griechischen Moralphilosophie aus: nicht bloß zufällig oder durch Vermittlung der Götter, sondern durch die Natur der Dinge selbst sind Sittlichkeit und Glückseligkeit verbunden. Das kehrt auch in der modernen Moralphilosophie wieder: Hobbes und Spinoza, Leibniz und Wolff, Shaftesbury (wie wir noch sehen werden) und Hume: sie alle suchen den notwendigen Zusammenhang zwischen beiden nachzuweisen. Den kürzesten Ausdruck für diese Wahrheit hat Spinoza gefunden im letzten Lehrsatz des V. Buches seiner Ethik: „Beatitudo non praemium virtutis, sed ipsa virtus." Dieser Zusammenhang konnte natürlich auch Kant nicht entgehen. Der „gute Wille" ist nämlich nicht das einzige und ganze Gut einer praktischen Vernunft. Das höchste Gut ist doppeldeutig und kann sowohl das bonum supremum (das oberste Gut) als das bonum consummatum (das ganze Gut in höchster Vollendung) sein. Davon ist aber der gute Wille (d. i. Tugend) das bonum supremum, d. h. als bloße Würdigkeit, glücklich zu sein die oberste Bedingung all unseres Verlangens, mithin auch aller unserer Bewerbung um Glückseligkeit. Die Tugend allein hat keine Bedingung über sich, während Glückseligkeit nicht schlechterdings und in aller Rücksicht gut ist, sondern jederzeit das moralisch gesetzmäßige Verhalten (d. i. Tugend) als Bedingung voraussetzt. Darum ist aber das oberste Gut (die Tugend) noch nicht das ganze und vollendete Gut, „als Gegenstand des Begehrungsvermögens vernünftiger endlicher Wesen; denn, um das zu sein, wird auch Glückseligkeit dazu erfordert.... Denn der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht teilhaftig zu sein, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches

[1]) Kr. d. pr. V., a. a. O., S. 103.

zugleich alle Gewalt hätte, ... gar nicht zusammen bestehen." Darum machen erst Tugend und Glückseligkeit zusammen den Besitz des höchsten Gutes in einer Person aus; erst beide zusammen bedeuten das Ganze, das vollendete Gut, worin jedoch Tugend immer das oberste Gut ist[1]). Denn „obgleich in dem Begriffe des höchsten Gutes, als dem eines Ganzen, worin die größte Glückseligkeit mit dem größten Maße sittlicher (in Geschöpfen möglicher) Vollkommenheit, als in der genauesten Proportion verbunden vorgestellt wird, meine eigene Glückseligkeit mit enthalten ist: so ist doch nicht sie, sondern das moralische Gesetz (....) der Bestimmungsgrund des Willens[2])".

Kant nennt das „moralische Glück", welches die Tugend notwendig begleitet, „Selbstzufriedenheit". Diese Selbstzufriedenheit ist nur ein „negatives Wohlgefallen" an seiner Existenz, d. i. Unabhängigkeit von den Neigungen, wenigstens als bestimmenden (wenngleich nicht als affizierenden) Bewegursachen unseres Begehrens. Sie bezeichnet einen „indirekten Genuß", welcher nicht eigentlich Glückseligkeit heißen kann, „weil er nicht vom positiven Beitritt eines Gefühls abhängt, auch genau zu reden nicht Seligkeit, weil er nicht gänzliche Unabhängigkeit von Neigungen und Bedürfnissen enthält, der aber doch der letzteren ähnlich ist, sofern nämlich wenigstens seine Willensbestimmung sich von ihrem Einfluß freihalten kann, und also, wenigstens seinem Ursprunge nach, der Selbstgenügsamkeit analogisch ist, die man nur dem höchsten Wesen beilegen kann[3])". Am Schlusse der Methodenlehre der praktischen Vernunft nennt Kant diesen Zustand auch „Achtung für uns selbst". „Auf diese, wenn sie wohl begründet ist, wenn der Mensch nichts stärker scheuet, als sich in der inneren Selbstprüfung in seinen eigenen Augen geringschätzig und verwerflich zu finden, kann nun jede gute Gesinnung gepfropft werden, weil diese der beste, ja der einzige Wächter ist, das Eindringen unedler und verderbender Antriebe vom Gemüte abzuhalten[4])". Aber dadurch soll — und das ergibt sich aus obigem, da die Tugend das oberste Gut ist —, trotzdem es „selbst zur Pflicht gehört, dieses Gefühl der Zufriedenheit zu gründen und zu kultivieren[5])", dem Satze, daß die Maxime durch die geringste eigennützige Regung ihren Wert einbüßt, nichts abgehandelt werden. Sonst würde man an die Stelle der Pflicht nur ein „mechanisches Spiel feinerer, mit den gröberen bisweilen in Zwist geratender Neigungen setzen[5])". Der Bestimmungsgrund darf niemals Glückseligkeit, immer nur Glückwürdigkeit sein. Denn wollte man den Beweggrund tu-

[1]) vgl. Kr. d. pr. V. a. a. O. S. 127/128 ff.
[2]) Kr. d. pr. V. a. a. O. S. 148.
[3]) Kr. d. pr. V., a. a. O., S. 136/137.
[4]) a. a. O., S. 184.
[5]) Kr. d. pr. V., a. a. O., S. 46.

gendhafter Handlungen nicht in den Begriff der Pflicht, sondern in jene „Wonne" setzen, so wäre das einfach ein Zirkel: „Er kann nämlich nur hoffen, glücklich (oder innerlich selig) zu sein, wenn er sich seiner Pflichtbeobachtung bewußt ist; er kann aber zur Beobachtung seiner Pflicht nur bewogen werden, wenn er voraussieht, daß er sich dadurch glücklich machen werde[1])". Weil man sich diesen Tugendlohn nur von dem Bewußtsein, seine Pflicht getan zu haben, versprechen kann, muß das Letztgenannte doch vorangehen.

Wir müssen hier Kant unbedingt zustimmen. Das Glücksgefühl, das beim tugendhaften Handeln aufzutreten pflegt, darf niemals (so sehr es in der menschlichen Natur liegen mag, beim Handeln auch das Erfolgsgefühl zu antizipieren [s. § 2]), besser gesagt: k a n n niemals das eigentliche Motiv für das sittliche Handeln sein. Denn wer das sittlich Gute nur wegen des Hochgefühls, das im Bewußtsein erfüllter Pflicht liegt, will, erstrebt ja in letzter Instanz einen Glückszustand, aber eben nicht das Gute selbst[2]). Es ist doch etwas ganz anderes, ob das Lustgefühl mein Motiv ist, oder ob es sich nachträglich accidentell hinzugesellt. Ob ich etwas wegen diesem Glücksgefühl tue, oder um der Sache selbst willen, das ist ein großer Unterschied. Hier liegt nach unserer Meinung eine innere Unmöglichkeit vor.

Werden wir diese innere Belohnung der Tugend bei der Motivation für gänzlich unzulässig halten? Das würde uns, so wie wir Menschen sind, doch zu rigoristisch dünken. Aber sie wird in der Gesinnung immer nur eine untergeordnete, nebensächliche Rolle spielen dürfen. In diesem Falle werden wir aber die Gesinnung noch nicht unlauter nennen. Aber ausschließliche Motivation darf und kann sie nie sein, wenn anders das Handeln eben nicht nur ein legales sein soll. Wenn Fr. Jodl[3]) Kant den Vorwurf macht, daß er diese innere Sanktion zu „dürftig", zu „nüchtern" betont habe, so glauben wir, daß er fast in den gegenteiligen Fehler verfallen ist.

Z u s a m m e n f a s s e n d k ö n n e n w i r s a g e n: Wir haben die Meinung Kants, daß jede Handlung aus Neigung, auch wenn sie pflichtmäßig ist, schlechthin nur legalen Charakter habe, zurückweisen müssen. Ja nicht einmal jedes Handeln aus egoistischer Neigung muß moralisch schlecht oder (bei äußerer Uebereinstimmung mit der Pflicht) bloß legal sein, da wir gesehen haben, daß die Wahrung gewisser eigener Interessen eben von dem absoluten sittlichen Ideal aus, wie Kant selbst gelegentlich betont („vernünftige Selbstliebe"), selbst Pflicht sein kann. Dagegen müssen wir alles Handeln, das bloß des Lohnes wegen

---

[1]) Met. d. S., a. a. O., Bd. VI, S. 377.
[2]) vgl. auch Kerler, a. a. O., S. 30; Th. Haering a. a. O., § 12, 7.
[3]) Allg. Ethik a. a. O., S. 262—273.

geschieht, wenn es auch „pflichtmäßig" ist, als legal bezeichnen. Das ist schlaue, berechnende Klugheit, aber nicht Sittlichkeit. Haben wir schon den inneren Tugendlohn, der in einem inneren, notwendigen Zusammenhang mit der Tugend steht, als hauptsächliches oder gar ausschließliches Motiv sittlichen Handelns zurückweisen (d. i. eigentlich für unmöglich erklären) müssen, so müssen wir das mit jeder Art äußeren Lohnes, der mit der Tugend zufällig verbunden sein kann (und häufig ist), wie Ehre, Ansehen, Ruhm, Lob, Vorteil oder Vermeidung von üblen Folgen jeder Art, die in gar keinem inneren Zusammenhange mit der Tugend stehen, noch viel nachdrücklicher tun. Fassen wir alle diese Arten des Lohnes (bezw. der Strafe) unter den Begriff der Sanktion[1]) zusammen, so können wir, entsprechend unserem obigen Ergebnis (§ 3), sagen: Alles Handeln bloßer äußerer Sanktion wegen ist, auch wenn es pflichtmäßig ist, Legalität. Ist die äußere Sanktion nicht Hauptmotiv, mischt sich der Gesinnung aber bei, so ist die Gesinnung mindestens nicht rein. Der inneren Sanktion können wir eine bescheidene Rolle in der Motivation zugestehen, aber ausschließliches Motiv darf auch sie nie sein. In diesem Falle ist zwar äußere Rechtschaffenheit noch möglich, aber gerade um den erwarteten „inneren Lohn" würde man sich selbst betrügen, da man sich ja bewußt wäre, gar nicht um seines Ideales willen gehandelt zu haben.

Dasselbe gilt aber auch von transzendent gedachtem Lohne oder Strafe. Auch hier müssen wir zwei Möglichkeiten unterscheiden: Man kann, sich auf göttlichen Offenbarungsglauben stützend, glauben, daß Gott aus freien Stücken das Gute in einer jenseitigen Welt belohnen und das Böse bestrafen werde und nun, ein gutes Tausch- und Leihgeschäft machend, auf Gegenwärtiges verzichten und das Gute nur im Hinblick auf den künftigen Lohn vollbringen. Diesen groben Jenseitsutilitarismus müs-

[1]) Der ursprüngliche Inhalt des Wortes Sanktion ist Heiligung und erinnert daran, daß Sittlichkeit (wie das Recht) ursprünglich ihre Legitimation empfingen in der Zurückführung auf den göttlichen Willen. Doch wie die meisten gesellschaftlichen Begriffe ist auch dieser verweltlicht worden: Sanktion bedeutet nicht mehr Heiligung durch göttlichen Offenbarungswillen, sondern es handelt sich bei Sanktionen um Sicherungs-, ja Strafmaßnahmen gesellschaftlicher Art, die die Einhaltung sittlicher Forderungen verbürgen sollen. (Es wird zum Teil auch mit „Gutheißung" übersetzt, was nicht gerade glücklich ist). Der Begriff spielt namentlich bei den englischen Utilitaristen (Spencer, J. St. Mill) eine große Rolle. Bei ihnen — und das ist in einem ausgesprochen utilitaristischen System nicht zu verwundern — hat der Begriff aber den Sinn der Rechtfertigung, der Geltung: das was wir Legitimation nennen wollen. Wir sind nicht geneigt, den Nützlichkeitswerten den Charakter der Selbstwerte zuzuerkennen und gebrauchen Sanktion bewußt im Gegensatz zu Legitimation. (vgl. u. Kap. 3).

sen wir ebenfalls als bloße Legalität kennzeichnen und abweisen.

Man kann aber auch Proportionalität zwischen Tugend und Glückseligkeit annehmen, jedoch glauben, daß diese in dieser Welt nicht völlig besteht, und auf einen jenseitigen Gerechtigkeitsausgleich hoffen: dieser künftige Lohn stünde dann in einem inneren Zusammenhange mit der Tugend, wäre ihr immanent. Dieser Sanktion können wir wieder jene bescheidene Rolle der inneren Sanktion in der Motivation zugestehen; aber hauptsächliches oder gar ausschließliches Motiv kann und darf sie ebensowenig sein wie die innere Sanktion. Darauf kommen wir unten noch zurück.

3. KAPITEL.

SINN DER BEGRIFFE MORALITÄT UND LEGALITÄT ALS AUSDRUCK DES VERHÄLTNISSES VON SITTLICHKEIT ZU RECHT, ZU SITTE UND RELIGION.

§ 6.

Moralität und Legalität als Ausdruck der Gegenüberstellung von Sittlichkeit und Recht.

Wir haben gesehen, daß das Wesen der Legalität darin besteht, daß die Handlung nur der Sanktion und zwar vor allem der äußeren Sanktion wegen geschieht. Die äußeren Sanktionen wurzeln in der menschlichen Gesellschaft. Sie finden sich überall dort, wo wir Autorität haben. Diese Autoritäten sind empirisch-soziologische Größen: autoritäre Persönlichkeiten (Erzieher) und Familie vorwiegend für den noch in der Entwicklung begriffenen jungen Menschen einerseits und Sippe, Volk, Staat für den Erwachsenen andererseits. Die letzteren äußern sich in öffentlicher Meinung, Herkommen, Sitte, Recht und Religion (wobei bei der Religion der göttliche Ursprung, wo er behauptet wird, zunächst unberücksichtigt bleiben kann). Wenn wir von der Erziehung und der Entwicklung des Sittlichen im jungen Menschen, wo die vom Erzieher verhängten Sanktionen immer eine große Rolle spielen werden (d. h. Legalität notwendig vorausgehende Entwicklungsstufe der Moralität sein wird), absehen, so bleiben noch die Sanktionen, die Sitte, Recht und Religion zu verhängen imstande sind. Die Begriffe Moralität und Legalität bekommen so von dem Verhältnis der Sittlichkeit zum Rechte, zur Sitte und Religion einen neuen Aspekt, der geeignet ist, unsere bisherigen Ergebnisse noch näher zu beleuchten. Dieser Zusammenhang drängt sich deutlich fühlbar auf. Er ist allerdings von manchen einseitig gesehen worden, indem sie meinten, daß der Unterschied von Moralität und Legalität ausschließlich auf den von Sittlichkeit und Recht (so z. B. E. Weigelin[1])) oder auf den von Sittlichkeit und Religion ziele (wie z. B. H. Cohen[2])). Die erste Anschauung liegt nahe. Dazu kann schon allein der sprachliche

[1]) „Einführung in die Moral- und Rechtsphilosophie" Leipzig 1927, § 7, S. 52 ff.

[2]) a. a. O., S. 267 (vgl. o. § 4!).

Ausdruck verleiten. Aber mit dem sprachlichen Ausdruck ist nichts zu beweisen; denn er kann auch einmal ein usus tyrannus sein. Auch die Unterscheidung Kants in „Metaphysik der Sitten" (s. § 1) von Rechts- und Tugendpflichten könnte diese Auffassung nahe legen. Daß sich aber der Unterschied von Moralität und Legalität nicht mit dem von Sittlichkeit und Recht deckt und erschöpft — auch bei Kant nicht — geht schon aus unseren bisherigen Erörterungen hervor. Die folgenden werden das noch deutlicher machen.

Wir beginnen mit dem Verhältnis von Sittlichkeit und Recht als Widerspiegelung in den Begriffen der Moralität und Legalität. Zunächst begegnet uns hier gleich eine Schwierigkeit, die in der Doppeldeutigkeit der Legalität ihren Grund hat. Diese Doppeldeutigkeit ergibt sich aus der Doppeldeutigkeit des Gesetzes selbst. Bisher haben wir bei Legalität immer die, wenn auch nur äußere Uebereinstimmung mit dem Sittengesetze verstanden. Nun kann Legalität — und diese Bedeutung liegt am nächsten — doch auch Uebereinstimmung mit dem Rechtsgesetze meinen. Wenn wir diese Schwierigkeit zunächst auf sich beruhen lassen, darf uns das hier nicht bedrücken. Sie wird sich im Laufe der Erörterung von selbst klären.

Man hat den Unterschied von Recht und Sittlichkeit in das Schlagwort: „Aeußerlichkeit des Rechts, Innerlichkeit der Sittlichkeit" gekleidet. In dieser Formel stecken aber vier verschiedene, in sich zusammenhängende Bedeutungen[1]).

I.

Aeußerlichkeit des Rechts, Innerlichkeit der Sittlichkeit zielt zum ersten auf das Substrat des Rechts und der Sittlichkeit. Man glaubte, rechtlicher Regelung sei nur das äußere Verhalten, sittlicher Regelung nur das innere unterstellt. Wir haben in dieser Gegenüberstellung eine Parallele zu der (schon oben im § 2 erörterten) von Erfolgs- und Gesinnungsethik und daraus erhellt auch schon der Zusammenhang dieser Gegenüberstellung mit der von Legalität und Moralität. Die Behauptung, daß das Recht nur auf äußeres Verhalten gehe, scheint in der Tat aus dem Begriff des Rechts als Gemeinschaftsregelung notwendig zu folgen; denn Gemeinschaft ist dort, wo der einzelne mit anderen einzelnen handelnd in Beziehung tritt. Und doch ist das nicht uneingeschränkt richtig. Auch das Recht berücksichtigt in vielen Fällen innere Faktoren, wenn auch freilich der Nachdruck immer auf der Handlung als solcher bleibt. Das zeigt sich darin, daß diese inneren Faktoren in den seltensten Fällen zum Freispruch

---

[1]) Man vergl. zu folgendem G. Radbruch: „Grundzüge der Rechtsphilosophie" Leipzig, 1914, S. 43 ff.

zureichen, meist nur Milderungsgründe und Zugeständnisse an menschliche Leidenschaften sind[1]). Aber inneres Verhalten ist nicht nur in der Weise, daß es die rechtliche Reaktion auf ein äußeres Verhalten modifiziert, rechtlich relevant, sondern auch in der Art, daß es selbst rechtliche Reaktion hervorzurufen imstande ist. Man denke z. B. an den Fall der unbewußten Fahrlässigkeit. Wird bei der bewußten Fahrlässigkeit gestraft, weil jemand gehandelt hat, obwohl er die Gefährlichkeit seiner Handlung kannte, so wird bei der unbewußten Fahrlässigkeit umgekehrt gerade deshalb gestraft, weil jemand, obwohl er handelte, die Gefährlichkeit seines Handelns nicht erkannt hat. Liegt im ersten Fall der Grund der Strafe wirklich im äußeren Verhalten, hier liegt er jedenfalls im inneren, in der Unaufmerksamkeit. Freilich ist auch hier, aus Gründen der Rechtssicherheit, das Vorliegen einer schädigenden Handlung immer noch die conditio sine qua non für die Strafbarkeit.

Daß umgekehrt die sittliche Beurteilung sich nicht nur auf die Gesinnung beschränken kann, sondern auf die Handlungsganzheit geht, also vom äußeren Verhalten nicht absehen kann, haben wir oben (§ 2) zur Genüge ausgeführt. Wir sehen, das innere Verhalten ist auch rechtlicher, das äußere auch sittlicher Beurteilung zugänglich und „was zunächst als ein Unterschied des Gegenstandes der Sittlichkeit und des Rechts erschien, läßt sich, wie so oft, nur als ein Unterschied ihrer Betrachtungsweisen aufrechterhalten. Das gleiche Verhalten wird sittlich beurteilt, wenn es in seiner Bedeutung für die Seele des Täters, rechtlich, wenn es in seiner Bedeutung für die Gemeinschaft gewürdigt wird. Aus diesem Unterschiede der Betrachtungsweise ergibt sich freilich wiederum, daß vorzugsweise nur das innere Verhalten sittlich, nur das äußere Verhalten rechtlich relevant ist[2])". Die Entwicklungstendenz des Rechtes scheint jedoch darauf gerichtet zu sein, z. B. in der „symptomatischen Verbrechensauffassung", das innere Verhalten immer mehr in seinen Gesichtskreis zu ziehen.

E. Weigelin[3]), der bei der Unterscheidung von Moralität und Legalität ausschließlich an den Unterschied von Sittlichkeit und Recht denkt, hat aus der Tatsache, daß das Recht auch weitgehend auf die Gesinnung schaue, nicht nur auf die äußere Handlung und umgekehrt die Sittlichkeit auf den äußeren Erfolg doch auch nicht verzichten könne, den Schluß gezogen, daß die Unterscheidung von Moralität und Legalität dadurch über-

---

[1]) Auf Beispiele können wir verzichten; wir verweisen auf E. Westermarck, „Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe" 2 Bd., Leipzig 1907 1909 (S. 241 ff., Bd. 1.); E. Weigelin, a. a. O., S. 54—57; G. Radbruch, a. a. O., S. 43 f.

[2]) G. Radbruch, a. a. O., S. 46.

[3]) a. a. O., S. 64.

haupt ihren Sinn verliere. So unbezweifelt jene Tatsache ist, so wenig können wir dem Schlusse, den er daraus zieht, zustimmen. Wir haben ja nicht behauptet, daß sich Moralität und Legalität in dem Unterschied von Sittlichkeit und Recht erschöpfe, auch nicht daß sich diese Antithese mit der von Gesinnungs- und Erfolgsethik ganz decke (das sind sich kreuzende Begriffe), sondern haben im Gegenteil betont, daß wir bei Legalität durchaus nicht von der Gesinnung absehen, sondern gerade in der schlechten bezw. unreinen Gesinnung trotz äußerer Rechtschaffenheit ihr Wesen erblicken.

II.

Die Gegenüberstellung von „Aeußerlichkeit des Rechts und Innerlichkeit der Sittlichkeit" kann aber weiter meinen, daß es sich beim Recht immer um eine Pflicht *gegen einen Berechtigten*, bei Sittlichkeit immer um eine *Pflicht* schlechthin handelt. Rechtlicher Wert einer Handlung ist immer Wert für andere oder für die Gemeinschaft der anderen; sittlicher Wert einer Handlung ist Wert schlechthin. In der Tat steht dem rechtlich Verpflichteten immer ein Berechtigter, ein Fordernder, ein Interessierter gegenüber, während bei der sittlichen Verpflichtung die Zuordnung eines solchen Berechtigten symbolischen Sinn hat, so wenn von ihr als Verpflichtung gegen das eigene Gewissen, gegen die Menschheit in der eigenen Person, gegen das bessere Selbst geredet wird. Höchstens daß der Christ in Gott einen solchen Berechtigten erblickt; aber das bedeutet für uns hier doch auch nichts anderes, als, daß von dem absoluten sittlichen Ideal ein unbedingtes Sollen an uns gerichtet wird, ohne daß uns der nötigende Druck eines Anspruches zur Erfüllung *zwänge*. Auch berechtigen die sittlichen Pflichten gegen andere die anderen nicht, ihre Erfüllung zu fordern. „So dir jemand einen Streich gibt auf die rechte Wange, dem reiche auch die andere dar"; dieses Gebot will doch dem Nächsten keinen Anspruch auf Verabreichung eines Backenstreiches geben, sondern will nur sagen, daß es Christenpflicht sei, sich so in Demut zu üben. Und wenn, zwar nicht nach juristischer, aber doch nach rechtsphilosophischer Betrachtungsweise der Berechtigung, dem subjektiven Rechte, der Primat vor der Rechtspflicht zukommt[1]), so liegt beim sittlichen Handeln das ganze Schwergewicht auf der sittlichen Pflicht. Den Zusammenhang dieser Unterscheidung mit der von Moralität und Legalität sehen wir darin, daß es sich bei der Moralität immer um einen *bedingungslosen*, freien Entscheid, bei der Legalität (i. e. S. hier, d. h. Uebereinstimmung mit Rechtsgesetz) immer um einen nötigenden

[1]) vgl. G. Radbruch, a. a. O., S. 50/51.

Druck seitens eines Anspruchs eines anderen handelt. Damit ist nicht gesagt, daß die Rechtspflicht nur dieses Druckes wegen erfüllt werden könne, d. h. ihre Erfüllung immer nur Legalität (im moralischen Sinne), nie Moralität enthalten könne. Das wird bei der Betrachtung der letzten zwei Bedeutungen der Gegenüberstellung von Aeußerlichkeit des Rechts und Innerlichkeit der Sittlichkeit, wo sich der Zusammenhang mit der Unterscheidung von Moralität und Legalität noch viel deutlicher zeigt, gleich klar werden.

III.

Die Unterscheidung von Aeußerlichkeit des Rechts und Innerlichkeit der Sittlichkeit kann drittens auch auf die Geltungsquelle des Rechts und der Sittlichkeit abzielen. Man sagt dann wohl, die Rechtspflicht beruhe auf Heteronomie, weil beim Recht ein fremder Wille von außen her verpflichtend an uns herantrete, die sittliche Pflicht auf Autonomie, weil sie im freien Entscheid für das Gesetz gründe. Aber ist das auch richtig? Gibt es überhaupt eine heteronome Verpflichtung durch irgend einen empirischen Willen (wie das Recht doch zunächst einer ist)? Kann das Recht als solches ein Sollen, eine Pflicht begründen? Wir müssen darauf mit nein antworten und werden unten gleich darauf zurückkommen. Zunächst müssen wir gleich hier betonen, daß überhaupt keine empirische Realität, kein empirischer Wille, nicht einmal der eigene, auch nicht die Stimme des Gewissens eine solche Pflicht begründen kann. Denn eine Autonomie im strengsten Sinne gibt es gar nicht. Das hat auch Kant nicht gemeint. Bei ihm ist Autonomie doch auch nur freier Entscheid für das Gesetz. So verstehen auch wir unter Autonomie — nur das kann ihr wahrer Sinn sein — den freien Entscheid für das absolute Ideal und die Stimme des Gewissens ist nur Ausdruck dafür, daß wir uns für dieses Ideal entschieden haben, dieses aber für uns unbedingt verpflichtende Norm ist. Autonomie kann nicht meinen, daß es dem einzelnen anheimgestellt wäre, dieses absolute Ideal, die Norm nach Belieben für sich zu bestimmen; nur den freien Entscheid für dieses Ideal meint sie. Dieser ist allerdings Voraussetzung für alle Sittlichkeit. Aber die Verpflichtung gründet im absoluten Ideal, in der Norm selbst. Dieses absolute Ideal ist ein Grenzbegriff und zwar in doppelter Bedeutung: ein absoluter Wert kann nicht mehr bewiesen werden. Das liegt im Wesen des Wertbeweises überhaupt. Einen absoluten Wert kann ich eben nicht mehr auf einen anderen zurückführen. Ferner setzt ein absoluter Wert ein absolutes Subjekt voraus: das liegt im Wesen des Wertes. Ein absolutes Subjekt ist aber selbst wieder ein Grenzbegriff und eines Beweises nicht fähig; auch kann nicht mehr eingesehen werden,

wie für ein absolutes Subjekt noch von Wert die Rede sein kann. Doch mit diesen Schwierigkeiten müssen wir uns eben abfinden.

Hat also das Recht als empirische Realität, als empirischer Wille keine verpflichtende Kraft? Wir können nicht umhin, hier kurz auf die Frage nach dem Recht des Rechts einzugehen. Umso leichter lassen sich nachher unsere zusammenfassenden Folgerungen ziehen.

Wenn wir für das Recht die quaestio juris stellen, also nach der Geltung des Rechtes fragen, müssen wir uns erst über die Stellung des Rechtswertes im System der Werte klarwerden. Denn die Geltung des Rechtes können wir nur auf seinen W e r t gründen (philosophische Geltungstheorie). Die juristische Geltungslehre kann allenfalls die Geltung einzelner Rechtssätze mittels anderer begründen, aber niemals die Geltung der Rechtsordnung als Ganzes, des Rechts als solches. Die soziologische Geltungslehre[1]) (Machttheorie) kann zwar die Wirksamkeit des Rechtes, die „normative Kraft des Faktischen" (Jellinek), die faktische „Geltung" des Rechts, weil es von einer Macht anbefohlen ist, die es durchzusetzen imstande ist, dartun. Aber Macht und Befehle vermögen auf der Seite des Adressaten höchstens ein Müssen, nicht aber ein Sollen, Gehorsam vielleicht, aber niemals eine Pflicht zum Gehorsam hervorzubringen. „Ebensowenig wie (nach Merkels treffendem Vergleiche) ein wertloses Papier dadurch Geltung erlangt, daß jemand mit einer Pistole in der Hand es einem anderen als Zahlungsmittel aufnötigt, gewinnt ein Imperativ demjenigen gegenüber Geltung, der sich ihm zähneknirschend zu unterwerfen gezwungen ist — geschweige denn demjenigen gegenüber, der sich ihm hohnlachend zu entziehen versteht[2])". Das Recht würde nur gelten soweit seine Macht reicht; nicht ertappt werden, würde, analog der Spartanermoral, nicht gefehlt haben heißen, mit der Verjährung würde nicht nur die Strafbarkeit, sondern auch die Rechtswidrigkeit der Tat dahin fallen. Wir entscheiden uns daher für die A n e r k e n n u n g s t h e o r i e Bierlings, die die Verbindlichkeit des Rechts in Wahrheit nicht auf die tatsächliche Anerkennung, sondern auf das Anerkennensollen, auf seinen Wert gründet.

Unter Rechtswert (Rechstidee) verstehen wir die Gerechtigkeit im objektiven Sinne, d. i. die Gerechtigkeit menschlicher Beziehungen, die gerechte Gestaltung und Regelung des Gemeinschaftslebens. Dafür gebraucht man in rechtsphilosophischer Terminologie auch den Begriff des r i c h t i g e n R e c h t s im Gegensatz zu dem positiven Recht. Das richtige Recht (objektive Gerechtigkeit) gehört der Welt des Sollens, der Welt der Werte

[1]) vgl. G. Radbruch, a. a. O., S. 163 ff.
[2]) G. Radbruch a. a. O., S. 164.

an. Das positive Recht aber gehört dem Reiche der Kultur an: es ist das Seinsgebilde, an dem sich der Gerechtigkeitswert verwirklichen soll. Ist das richtige Recht ein Inbegriff von Normen für das Verhalten, so ist das positive Recht eine Realität, „aus grobem, irdischem Stoffe gemacht, aus wirklichen Willensäußerungen wirklicher Menschen — aus Imperativen[1])". Positives „Recht ist dasjenige, was gerechtes Recht sein sollte, gleichviel ob es wirklich gerechtes Recht ist, Recht ist, was den Rechtszweck hat, aber keineswegs erreicht zu haben braucht, Recht ist der gelungene oder mißlungene Versuch, richtiges Recht zu sein, Recht ist das Seinsgebilde, welches dem Rechtswerte, der Rechtsidee zum Substrat und Schauplatz dient[2])".

Wo aber ist der Ort der Idee der Gerechtigkeit, des Rechtswertes innerhalb des Systems der Werte?

Das ist eine außerordentlich schwierige und viel umstrittene Frage. Wir werden nicht glauben, diesen Streit schlichten zu können und gehen auf ihn auch nur soweit ein als nötig ist, um unsere Position aufzuzeigen. G. Radbruch glaubt, daß der Rechtswert unter den höchsten, ursprünglichen, absoluten Werten (bei ihm Sittlichkeit, Wahrheit, Schönheit) keine Stätte habe. Wohl erscheint die Gerechtigkeit in ihrer subjektiven Bedeutung als Eigenschaft der sittlichen Persönlichkeit; in ihrer objektiven Bedeutung als die Gerechtigkeit menschlicher Beziehungen untereinander dagegen komme auch sie innerhalb des sittlichen Wertes nicht vor, da dieser als einziges Substrat den einzelnen Menschen, die sittliche Persönlichkeit, nicht die Gemeinschaft und das für sie allein relevante Verhalten der Menschen untereinander habe. Er weist dem Rechtswert daher seine Stätte in der Topik der abgeleiteten Werte an, in welcher Eigenschaft er, wie alle abgeleiteten Werte, die Mission habe, im Dienste jener höheren Werte der Wirklichkeit, soweit sie unfähig ist, selbst Trägerin absoluter Werte zu sein, doch die Würde eines Mittels zu ihrer Verwirklichung zu verleihen[3]). Daß das Recht als empirisches Faktum diese Aufgabe hat, damit sind wir ganz einverstanden. Aber den Beweis, daß der Rechtswert kein ursprünglicher Wert ist, bleibt Radbruch uns schuldig. So haben tatsächlich auch andere mit gleichem Recht für das „Gerechte" einen selbständigen Platz neben den anderen absoluten Werten beansprucht, so z. B. Gierke[4]): Die Idee des Gerechten ist „wie die Idee des Guten, Wahren und Schönen nur mit sich selbst vergleichbar und trägt in sich selbst ihren Wert". Aber das ist für uns unbefriedigend. Uns scheint zwischen der Idee der objektiven Gerechtigkeit und der der Sittlichkeit ein viel engerer

[1]) G. Radbruch, a. a. O., S. 62.
[2]) ibid. S. 39.
[3]) vgl. ibid. S. 41.
[4]) „Deutsches Privatrecht", Bd. I., 1895. S. 120/121 (zit. bei G. Radbruch, a. a. O., S. 86).

Zusammenhang zu bestehen, ja wir neigen zu der Annahme, daß erstere in letzterer enthalten ist, daß die Idee der objektiven Gerechtigkeit selbst eine sittliche Idee ist. So sagt Radbruch selbst, daß dem positiven und dem richtigen Rechte das Recht als Maßstab logisch vorausgehen müsse; denn beide sind nur bestimmt, dem einzelnen ein Verhalten aufzuerlegen, welches vorher schon als erstrebenswert gekennzeichnet sein muß[1]). Was kann aber diese Maßstabform, diese „Urgestalt" des Rechts in seinen beiden Erscheinungsformen anderes sein, wenn nicht die Idee der Sittlichkeit? Es ist natürlich richtig, daß Träger des sittlichen Wertes immer nur die sittliche Persönlichkeit sein kann und daß die Sozialethik immer nur die Beziehungen des Individuums zu anderen Individuen, nie diese Beziehungen selbst, immer nur die Gerechtigkeit im subjektiven Sinne, nicht im objektiven Sinne zu ihrem Gegenstand machen kann. Aber das heißt doch nur, daß der sittliche Wert sich immer nur als Personwert realisieren kann; mit nichten ist auch damit schon gesagt, daß in dem absoluten sittlichen Ideal die Idee der objektiven Gerechtigkeit nicht enthalten sein könne. Ist das aber so, dann ist klar, daß das positive Recht seine Geltung ganz und gar vom sittlichen Wert ableitet und im Dienste der persönlichen Sittlichkeit steht. Aber erschöpft sich dann die Realisation des sittlichen Wertes in der persönlichen Sittlichkeit? Ist die Konsequenz nicht die, daß erst im Staate sich wahre Sittlichkeit verwirklichen könnte, daß der Staat „die Wirklichkeit der sittlichen Idee" (Hegel) wäre und persönliche Sittlichkeit ihrerseits in Gefahr käme, zum bloßen Moment eines übergreifenden Gemeinschaftswertes degradiert zu werden? Steht hier nicht umgekehrt persönliche Sittlichkeit im Dienste des Rechts? (wie z. B. auch bei G. Jellinek, H. Cohen). Wir stoßen hier auf schwierige Fragen, deren Beantwortung ganz vom weltanschaulichen Standpunkte abhängt.

Zunächst kann man den menschlichen Beziehungen untereinander jede Fähigkeit zu irgendeiner, sei es auch nur abgeleiteter Werthaftigkeit abstreiten (Anarchismus), wie es in der edelsten Form z. B. Leo Tolstoi tat: Die Güte des Menschen in seinen Beziehungen zu anderen Menschen ist ihm alles, die Gerechtigkeit dieser Beziehungen selbst ist nichts. Wenn man aber dem Rechte einen Wert zuerkennt, dann sind prinzipiell drei Einstellungen des Rechts in das Wertsystem möglich, je nachdem man den Personwert (Sittlichkeit) oder den Gemeinschaftswert (Recht und Staat) oder die Werkwerte (Wahrheit und Schönheit) als die höchsten ansieht und den Zweck des Rechtes nach ihnen bestimmt[2]). Diese drei Auffassungen des Zweckes des Rechts hat man mit den Schlagworten: Freiheit — Macht — Kultur um-

[1]) a. a. O., S. 73.
[2]) vgl. G. Radbruch, a. o. O., S. 95 ff.

schrieben. Die erste Auffassung ist eine personalistische, die letzten zwei sind transpersonalistisch. Die erste Auffassung stellt Recht und Kultur in den Dienst der Sittlichkeit; nach der zweiten Auffassung ist der Rechtswert der höchste, persönliche Sittlichkeit und Kultur stehen in seinem Dienste; der Staat ist Träger wahrer Sittlichkeit. Nach der dritten Auffassung stünde sowohl persönliche Sittlichkeit wie Recht im Dienste der Kultur. Bei diesen drei Auffassungen kann den beiden „dienenden" Werten jeweils der Selbstwertcharakter abgesprochen und ihnen nur abgeleitete Werthaftigkeit zugestanden werden. Oder aber ihre Ursprünglichkeit und Selbstwertigkeit wird zwar nicht geleugnet, deren unbeschadet aber dazu noch ihre Mittelfunktion im Dienste eines höheren Wertes behauptet. In der Tat zeigt ein Blick auf den Schauplatz der Wertverwirklichung, daß unter den Trägern der Selbstwerte eine enge reale Verflochtenheit besteht. So kann nach unserer Meinung wohl auch von den Wertwesenheiten selbst ein enges Verhältnis zueinander, eine Bezogenheit aufeinander behauptet werden. Das Verhältnis der Selbstwerte zueinander könnte ein d i a l e k t i s c h e s sein. Die obigen drei grundsätzlichen Standpunkte würden auch dialektisch abgewandelt noch möglich sein. Nach der ersten Auffassung wäre — im Sinne Hegelscher Dialektik — die Sittlichkeit die Synthese von Kultur und Recht, in welch höherer Einheit beide „a u f g e h o b e n" wären, im Doppelsinn des Wortes: in ihrer ausschließlichen Geltung (d. i. höchsten Werthaftigkeit) „verneint" und doch in ihrer Ursprünglichkeit und Selbstwertigkeit (d. i. antithetischen Entgegensetzung) „bewahrt". Die zweite Auffassung würde das Recht als Synthese von Kultur und Sittlichkeit, die dritte endlich die Kultur als Synthese von Sittlichkeit und Recht begreifen. Recht und Unrecht dieser weltanschaulichen Standpunkte auszumachen, ist hier nicht der Ort, vielleicht wissenschaftlich überhaupt nur schwer möglich. Vielleicht — so könnte auch angenommen werden — gibt es gar keine ein für alle Mal festgelegte, absolute Wertordnung. Vielleicht stehen die höchsten Werte in einem Kampfe um den Primat und vermögen einander in Dienstpflicht zu nehmen, ohne dadurch den Charakter der Absolutheit, d. h. Werthaftigkeit in sich selbst einzubüßen.

Was aber folgt aus diesen verschiedenen Standpunkten für die Frage nach der Geltung des Rechts, auf die es uns hier allein ankommt? Entweder ist die Rechtsidee, wie wir oben (S. 59) anzunehmen geneigt waren (was gesichert zu haben, um das ausdrücklich zu betonen, wir aber keineswegs glauben), selbst eine sittliche Idee, und das Recht hat dann dieselbe Geltungsquelle wie die Sittlichkeit, d. h. die „Rechtspflicht" ist in Wahrheit eine sittliche Pflicht. Oder aber die Rechtsidee ist selbst ein ursprünglicher, absoluter Wert (wobei das Verhältnis zu den anderen Selbstwerten in der oben aufgewiesenen Weise verschieden auf-

gefaßt werden kann) und hat selbst Normcharakter, Geltung in sich selbst. Da wir aber nach wie vor daran festhalten müssen, daß Träger des sittlichen Wertes immer nur die sittliche Persönlichkeit (d. i. in erster Linie die Gesinnung, nicht das Verhalten) sein kann, diese selbst aber nicht unmittelbar das Substrat des Rechtswertes ist, so folgt, daß das Recht selbst als Norm nicht unmittelbar Quelle sittlicher Verpflichtung für uns sein kann. Denn das Substrat des Rechtswertes ist, wie wir schon oben aufgewiesen haben (S. 58), unmittelbar nur die Gemeinschaft (die Verhaltungsweisen der Menschen untereinander). Das Recht ist also Norm und hat Geltung in sich selbst nur für die Regelung und Gestaltung des Gemeinschaftslebens, für das Verhalten der Menschen. Wir können diese Geltung des Rechtes, wenn uns das gestattet ist, die objektive Geltung des Rechtes nennen. Subjektive Geltung, verpflichtende Kraft, d. i. Geltung für meinen Willen kann die Rechtsnorm aus sich selbst nicht haben. Ein sittliches Sollen, eine Pflicht kann sie (wie der Selbstwert der Wahrheit und Schönheit) in sich selbst nicht begründen. Pflicht ist wesenhaft ein sittlicher Begriff. Soweit das Recht also verpflichtende Kraft hat, hat es diese durch die Idee der Sittlichkeit. Das heißt aber, daß die „Rechtspflicht" ebenso in der Forderung der eigenen sittlichen Persönlichkeit des Rechtsunterworfenen begründet ist wie die sittliche Pflicht. Oder anders ausgedrückt: Rechtspflichten im eigentlichen Sinne des Wortes gibt es gar nicht. Soweit das Recht Pflichten begründet, sind es eben sittliche Pflichten[1]). Die Vorschriften des Rechts gelangen für unseren Willen nur dadurch zur Geltung, daß die sittliche Persönlichkeit sie sich als ethische Normen aneignet. Daraus erwachsen uns aber zwei neue Schwierigkeiten, auf die wir kurz eingehen müssen. Damit wird nämlich erstens, so scheint es, die Geltung des Rechts in gefährlicher Weise von seiner Richtigkeit abhängig gemacht und zweitens die mühsam gewonnene Unterscheidung von Recht und Sittlichkeit wieder aufgehoben, das Recht als bloßer Ausschnitt aus dem Reiche der Sittlichkeit, die Rechtsnorm als sittliche Norm bestimmten Inhalts erkannt.

Zu eins haben wir zu sagen[2]), daß dadurch unrichtigem Rechte nicht notwendig die Geltung abgesprochen wird. Der Rechtssatz hat schon, von seinem Inhalt ganz abgesehen, durch sein bloßes Dasein einen Wert: den der Rechtssicherheit, so wie etwa das Prozeßrecht, das doch nur zur Durchführung des materialen Rechts geschaffen wurde, sich verabsolutiert und von seiner material-rechtlichen Zweckmäßigkeit ganz unabhängige Geltung beansprucht. Beide Aufgaben des Rechts, Gerechtigkeit

---

[1]) Darin sehen wir die eingangs erwähnte Zweideutigkeit von Gesetz und Legalität für die ethische Beurteilung wieder aufgehoben.

[2]) vgl. G. Radbruch, a. a. O., S. 171—183.

und Rechtssicherheit, können mit ethischem Wert umkleidet und zu sittlichen Pflichten werden. Die sittliche Pflicht, welche die Beobachtung des Gesetzes um seiner Gerechtigkeit, um seines Soseins willen auferlegt, heißt Gerechtigkeit im subjektiven Sinne; die sittliche Pflicht, welche Befolgung des Gesetzes einfach um seines Daseins und der dadurch bewirkten Rechtssicherheit willen auferlegt, heißt Rechtlichkeit. Nur beim Richter spricht man niemals von „rechtlichem" Richter, nennt vielmehr nicht nur den „weisen" sondern den gesetzestreuen Richter schlechthin einen „gerechten" Richter. Denn ihm ist die juristische zugleich die absolute Geltungslehre. Er hat es auf sich genommen — und diese Pflicht gründet sich allerdings auch bei ihm nicht durch die juristische Geltungslehre auf das Gesetz, sondern durch den Eid auf die persönliche Sittlichkeit — den Geltungswert des Gesetzes unbedingt zu respektieren, das eigene Rechtsgefühl dem autoritativen Rechtsbefehl zu opfern, in erster Linie nicht ein Diener der Gerechtigkeit, sondern der Rechtssicherheit zu sein, zu glauben, daß es wichtiger sein kann, daß dem Streit ein Ende gesetzt wird als daß ihm ein gerechtes Ende gesetzt wird. „Ein gerechter Mann gilt mehr denn ein nur rechtlicher Mann, aber ein rechtlicher Richter ist eben dadurch (und nur dadurch) auch schon ein gerechter Richter[1])". Bei allen anderen Menschen muß die Frage, ob im einzelnen Falle der Rechtssicherheits- oder der Gerechtigkeitsgedanke vorgehe, dem freien sittlichen Entscheid überlassen bleiben. Rechtssicherheit und Gerechtigkeit müssen aber wieder einem umfassenderem Gerechtigkeitsideal als Forderung der Gerechtigkeit i. w. S. eingeordnet verstanden werden, weil sonst der Rechtsbegriff gesprengt würde, wenn dem Rechte zwei gegeneinander ganz selbständige Zwecke zugewiesen würden, Recht aber ist, was den Rechtszweck hat.

Zu zwei haben wir zu sagen, daß durch den oben behaupteten sittlichen Charakter der „Rechtspflichten" die Selbstwertigkeit des Rechts nicht berührt und die objektive Geltung der Rechtsnorm für die Gemeinschaftsreglung nicht bestritten wird[2]). Noch viel weniger folgt aus jener Behauptung, daß das Recht als Tatsache, das positive Recht zur Sittlichkeit gehöre und von ihr nicht getrennt werden müßte. Das positive Recht steht zunächst außerhalb der Sittlichkeit und steht ihr ebenso fremd gegenüber wie stets das Mittel seinem Zwecke. Da die Realisation des sittlichen Wertes immer nur an der sittlichen Persönlichkeit und durch sie möglich ist, ist es Mittel zur sittlichen Wertverwirklichung. Wie anderes Material doppelter Bewertung fähig ist, z. B. der logische Wert der Wahrheit zum sittlichen Gut

---

[1]) G. Radbruch, a. a. O., S. 183.

[2]) vgl. o. S. 60 61. Wenn jedoch die Rechtsidee selbst eine sittliche Idee wäre, müßte allerdings zugestanden werden, daß nicht mehr einzusehen wäre, wie Recht und Sittlichkeit getrennt werden könnten.

wird, wenn er zum Gegenstand der Tugendpflicht der Wahrhaftigkeit wird, so wird die Rechtswirklichkeit erst ethisch bewertet, wenn das positive Recht zum Inhalt der Rechtlichkeit und subjektiven Gerechtigkeit der sittlichen Persönlichkeit wird. Darum sagt Kant[1]) mit Recht: „Daß alle Pflichten bloß darum, daß sie Pflichten sind, mit zur Ethik gehören, aber ihre Gesetzgebung ist darum nicht allemal in der Ethik enthalten, sondern von vielen derselben außerhalb derselben." H. Cohen[2]) sagt, es handle sich beim Rechte „im Grunde nur um den Gegensatz des einen und des andern, der geschlichtet werden soll. Und der Zwang als ein inneres Merkmal des Rechts ist nichts anderes als das Schlichtungsmittel dieses Widerstreites. Handelt es sich denn aber in der ganzen Ethik um etwas anderes als um das Problem des einen und des anderen? Müßte nicht daher also auch für die gesamte Ethik der Zwang zum Prinzip gemacht werden, sofern er nichts anderes bedeutet als die Vereinigung des einen und des anderen? Es ist dieselbe Frage, welche wir von Anfang an gestellt hatten: Was ist die Ethik ohne das Recht?" Darauf haben wir also zu sagen: Obgleich es sich bei Ethik und Recht um das Problem des einen und des andern handelt, unterscheiden sie sich doch noch und zwar gerade in diesem ihrem Gegenstande. Gegenstand der Ethik ist die persönliche Sittlichkeit, also die Beziehungen des einzelnen zur Gemeinschaft (was nämlich den „einen und den andern" betrifft). Gegenstand des Rechts ist die Gemeinschaft selbst, d. h. die Beziehungen der einzelnen untereinander (und auch diese nicht in ihrer Totalität). Selbst wenn man die Machttheorie anerkännte, würde das für die Ethik noch nicht dieselben Folgen haben. Aber wir haben ja den Zwang als Legitimation des Rechtes abgelehnt. Pflichtcharakter erhält das positive Gesetz für den einzelnen immer nur durch dessen Aufnahme in die persönliche Sittlichkeit. Das Sittengesetz — und darin sehen wir den Hauptunterschied — hat eben schlechthin bindende, verpflichtende Kraft, der positive Rechtssatz aber erst durch das Sittengesetz. Die letzte Fundierung und Rechtfertigung des Rechts kann also immer nur die Ethik sein. Die letzte Frage H. Cohens möchten wir darum lieber auf den Kopf stellen und fragen: Was ist das Recht ohne die Ethik? Freilich wer persönlicher Sittlichkeit keinen absoluten Wert zugestehen will, ihr nur Dienstwert, abgeleiteten Wert im Dienste des Rechts und des Staates zuerkennt, wie H. Cohen das tut, der mag Cohen rechtgeben.

Autonomie und Heteronomie meinen also keinen Unterschied hinsichtlich der Geltungsquelle. Wenn wir trotzdem Sinn in diese Begriffe bringen wollen, kann das nur so geschehen, daß man diesen Gegensatz nicht als einen Unterschied der v e r -

[1]) Met. d. S., a. a. O., Bd. VI, S. 219.
[2]) a. a. O., S. 269/270.

pflichtenden sondern der den Inhalt der Verpflichtung bestimmenden Instanz auffaßt. Nicht als ob wir der Unterscheidung von „direkten und indirekten sittlichen Pflichten[1])" eine große Bedeutung zumessen würden. Nach unserer Meinung ist alles, was im Hinblick auf das letzte Ideal gefordert ist, direkte Pflicht und eine andere kann es nicht geben. Warum soll die Wahrhaftigkeit, weil die Logik erst auszumachen hat, was Wahrheit ist, nicht ebensogut direkte ethische Pflicht sein als die Güte? Ihr sittlicher Wert — und auf diesen kommt es hier nur an — haftet doch ebensogut an der sittlichen Persönlichkeit wie die Güte und ist ebenso autochthon, und nicht als sittlicher Wert sondern als logischer Wert hat sie zu ihrem unmittelbaren Gegenstande ein Substrat unpersönlicher Art (menschliches Werk). Aber was Radbruch damit eigentlich will — und damit bekommen die Begriffe Heteronomie — Autonomie ihren wahren Sinn — ist richtig: nämlich daß der einzelne weitgehend gar nicht imstande ist, die Inhalte aller seiner Pflichten in der eigenen Brust zu erzeugen (man denke z. B. nur an die Kulturpflichten!). Er muß sich hier weitgehend auf Autoritäten verlassen, d. h. auf empirische Realitäten: auf „fremde Gesetzgebung". Die Inhalte solcher sittlichen Pflichten, die als Pflichten nur in der Autonomie gründen, können sehr wohl von äußeren Autoritäten heteronom übernommen werden. Hier hat Heteronomie, Autorität mitten im Reiche der Autonomie ihre Stelle. Eine solche Autorität ist eben auch das Recht, dazu eine, die mit Macht ausgestattet ist, mit sehr wirksamen Sanktionen. Dem positiven Rechte eignet nicht eigene sittliche Rechtfertigung (Legitimation) wohl aber Sanktion. Eben hierin zeigt sich der Zusammenhang der Antithese Autonomie — Heteronomie und der von Moralität und Legalität. Dort wo der Rechtssatz nur der Autorität, der Sanktion (Strafe) wegen, nicht aus autonomer Sittlichkeit erfüllt wird, hört Moralität auf zu sein. Das ist Legalität. Hier darf man auch konsequenterweise gar nicht mehr von Pflicht und Verbindlichkeit reden; denn hier liegt ja gar kein Sollen im eigentlichen Sinne mehr vor. Nicht mehr die Norm ist es, die um ihrer selbst willen erfüllt sein will, sondern hier haben wir es — paradox ausgedrückt — mit einem „bedingten" Zwange, einem „bedingten" Müssen, einem knechtischen Verhalten zu tun. Das nennen wir Legalität. So meint ja auch Kant (der diese zwei Begriffspaare oft ganz identisch zu gebrauchen scheint) die Heteronomie[2]). Bei ihm ist Heteronomie Pathologie, die immer nur hypothetische Imperative begründen kann: „Ich will etwas tun, darum weil ich etwas anderes will." Hier kann aber im Geiste seiner Lehre von keinem Sollen, keiner Pflicht mehr die Rede sein: hier ist es (auf

[1]) vgl. G. Radbruch, a. a. O., S. 57.
[2]) Man vgl. vor allem „Grundl. z. M. d. S." a. a. O., Bd. IV., S. 441.

seinem Standpunkte) wirklich ein Müssen, ein notwendig ablaufender Naturprozeß, da die Freiheit ausgeschaltet und der Mensch als zur Sinnenwelt gehörig unter Naturgesetzen stehend zu betrachten ist. Die Freiheit allerdings ist nach unserer Bestimmung der Heteronomie nicht ausgeschaltet: Wie könnten wir sonst bei Heteronomie noch wahre Sittlichkeit für möglich halten? Aber auch wenn sie Legalität zur Folge hat, liegt durchaus ein freies Entscheiden für das Gesetz vor, aber eben nur der Strafe wegen.

Welches ist nun das genauere Verhältnis dieser beiden Begriffsgegensätze? Es liegt hier keineswegs ein Deckungsverhältnis vor. Heteronomie läßt Moralität wie Legalität zu, und umgekehrt braucht Autonomie nicht notwendig Moralität zur Folge zu haben. Ich kann sehr wohl auch eine Pflicht, deren Inhalt ich selbst schöpferisch bestimme, doch nur legal erfüllen. Das sind also in Wahrheit sich kreuzende Begriffe. Freilich wird Heteronomie — das liegt in der Natur der Sache, weil jene Autoritäten (das gilt, um es gleich hier zu bemerken, für Sitte und Religion ebenso wie für das Recht) über starke Sanktionen verfügen — leichter Legalität im Gefolge haben als Autonomie. Doch damit kommen wir zu der letzten Bedeutung der Gegenüberstellung von Aeußerlichkeit des Rechts und Innerlichkeit der Sittlichkeit, welche mit der vorhergehenden auf das engste zusammenhängt.

IV.

Man hat die Antithese Aeußerlichkeit des Rechts, Innerlichkeit der Sittlichkeit endlich als Unterschied hinsichtlich der Verpflichtungsweisen verstanden und gesagt: Der Sittlichkeit genügt nur normgemäße Gesinnung, dem Rechte schon vorschriftsmäßiges Verhalten, gleichviel aus welchen Triebfedern. Die Sittlichkeit fordert Moralität, das Recht nur Legalität. Das ist ganz richtig, nur glauben wir, daß es ein Irrtum ist, diesen Unterschied auf eine Verschiedenheit der Verpflichtungsweisen zurückzuführen. Denn eine Pflicht zur bloßen Legalität kann es gar nicht geben. Das geht schon aus unseren obigen Ausführungen hervor. Das Recht als solches kann gar keine Pflichten begründen. Unter Pflicht verstehen wir immer ein Verhältnis einer Norm zu einem freien Willen. Ist aber das richtige Recht, die Rechtsidee nicht eine Norm? Gewiß; aber doch zunächst nur für unser Verhalten; denn ihr Inhalt ist ja die objektive Gerechtigkeit, d. h. die Gerechtigkeit der menschlichen Beziehungen untereinander. Ihr Substrat sind also — das liegt in ihrem Wesen — zunächst die Verhaltungsweisen der Menschen untereinander. Sofern sie sich aber an den Willen richtet, ist sie eben sittliche Norm, will also um ihrer selbst willen realisiert sein und nimmt

Moralitätscharakter an. Selbst wenn man die positiven Rechtssätze als Normen auffaßte, könnten sie das nur für unser Verhalten sein, niemals für unseren Willen (s. o. III!). Wollte man also wirklich von „Legalitätspflichten" reden, dann müßte man ganz allgemein das Verhältnis von Norm zum Normsubstrat als Pflicht bezeichnen. Dann müßte man aber konsequenterweise auch von einer Pflicht der Gedanken der logischen Norm, einer aesthetischen Pflicht des Meißels resp. des Kunstwerks der aesthetischen Norm gegenüber sprechen. Aber das tut doch niemand. Pflicht ist wesenhaft ein sittlicher Begriff und von dem des freien Willens nicht zu trennen. Aber könnte man dann nicht sagen: ist der Unterschied von Moralität und Legalität nicht ein Unterschied der Verpflichtungsweisen, so ist er doch einer hinsichtlich der Wertsubstrate. G. Radbruch tut das tatsächlich[1]). Das würde heißen: Nur die Sittlichkeitsnorm hat im Willen ein verpflichtbares Substrat, „nur der Persönlichkeitswert der Sittlichkeit hat den einzelnen Menschen mit seinen Motiven zum Gegenstand, das Recht dagegen die Gemeinschaft, in welcher nur das äußere (nur mittelbar auch das innere) Verhalten des Einzelmenschen, aber nicht dessen Motive als solche vorkommen." Das kann man natürlich. Aber dann wäre Legalität allen Werten, die nicht Persönlichkeitswert sind, gemeinsam; man müßte schlechthin das Verhältnis der Uebereinstimmung von Norm und Normsubstrat Legalität heißen. Man müßte, wie G. Radbruch es auch folgerichtig tut, es unter den Gesichtspunkt der Legalität bringen, daß „wie der Wert einer Rechtshandlung, so auch der Wert eines künstlerischen oder wissenschaftlichen Werkes ohne Rücksicht auf die Motive des Erzeugers zu beurteilen ist, daß die Kulturleistung der Menschheit dadurch an Wert nicht verliert, daß sie großenteils das Produkt menschlicher Eitelkeit ist, und umgekehrt der „schlechte Musikant" dadurch nicht besser wird, daß er ein so „guter Mensch" ist." Das ist ganz richtig — aber eben als rein sachlich-theoretische Beurteilung, nicht als sittliche. Wir aber verstehen unter Legalität eine sittliche Beurteilung und als solche kann Legalität eben jenen Werten, die nicht Persönlichkeitswert sind, nicht zukommen, auch dem Rechte nicht. Glaubt man, daß Legalität gerade dem Rechte — und dann aber auch den logischen und aesthetischen Werkwerten — eigentümlich sei, dann ist das eben jener zweite Begriff der Legalität: eine rein sachliche, nicht sittliche Burteilung.

Dagegen stimmen wir G. Radbruch bei, daß Moralität und Legalität in den verschiedenen Verhaltungsweisen zu Normen und Imperativen ihre letzte Begründung finden. Aber gerade hier ist diese Unterscheidung auch bei G. Radbruch eine

[1]) a. a. O., S. 59/60.

sittliche Beurteilung. Wir lassen uns in den Streit, ob das Recht ein Inbegriff von Normen oder Imperativen sei, nicht weiter ein. Aber soviel scheint uns klar zu sein: Mag dem Recht (richtigem wie positivem) immerhin Normcharakter eignen, so doch nur als Norm für unser Verhalten, als Beurteilungsmaßstab für menschliches Verhalten. Norm für unseren Willen ist es nur als sittliche Norm. Soweit es aber unser Verhalten nicht nur beurteilen, sondern auch bestimmen will, sich also an unseren Willen richtet, ist es nicht nur sittliches Sollen, sondern — eben seinem Rechtscharakter nach — auch empirisches Wollen, nicht nur „geltende Idee", sondern auch „wirkende Kraft", nicht nur „Lehre" (Merkel), sondern auch „Macht", nicht nur Norm, sondern auch Imperativ. Mag es immerhin richtig sein, daß der Sinn eines Imperativs nur eine Norm sein kann, dem Sinne nach also kein Unterschied ist. Denn man kann den Imperativ ja gar nicht anders definieren denn als ein Wollen, das zu seinem Inhalt ein Sollen hat; und wenn man von der Tatsache der Befohlenheit und Gewolltheit absieht, bleibt nur noch ein Sollen[1]). Mag für den Juristen, dem die juristische Geltungslehre die absolute Geltungslehre zu sein hat und der es nur mit dem Sinn der Rechtssätze zu tun hat, die Rechtswissenschaft, die ihrem Gegenstand nach zweifellos eine Tatsachenwissenschaft ist, ihrer Methode nach immerhin eine Normwissenschaft sein; mögen die Imperative des Rechts für ihn immerhin Normen sein: für rechtsphilosophische Betrachtungsweise sind sie es nicht. Wir haben schon oben (III) gesehen, daß ihnen keine Geltung in sich eignet, daß sie Tatsächlichkeiten sind, die sich, wie alle anderen, die Prüfung ihrer Geltung mittels übertatsächlicher, metajuristischer Normen gefallen lassen müssen. Die Heimat des Geltens, von welchem hier die Rede ist, kann nur das Reich der Werte, niemals das Reich der Wirklichkeit sein.

Der Zusammenhang zwischen der Unterscheidung von Norm und Imperativ mit der von Moralität und Legalität liegt nun klar: Die Norm ist Zweck, der Imperativ nur Mittel zum Zweck. Die Norm ist als Zweck nur befriedigt, wenn sie selbst erfüllt ist; der Imperativ als bloßes Mittel zum Zweck ist erledigt, wenn sein Zweck erfüllt ist, gleichviel ob durch ihn oder auf andere Weise. Die Norm verlangt normgemäßes Verhalten aus normgemäßer Gesinnung; dem Imperativ geschieht schon durch bloßes imperativgemäßes Verhalten Genüge, wie auch die Motivation beschaffen sein mag. Die Norm verlangt Moralität, der Imperativ bloße Legalität. Rechtsmäßiges Verhalten ist notwendig nur legales Verhalten, wenn es nur ein „imperativgemäßes" Verhalten ist, d. h. wenn der Imperativ selbst die motivierende

---

[1]) vgl. G. Radbruch, a. a. O., S. 161/162; H. Cohen a. a. O., S. 270/271.

Kraft dazu abgibt. Denn diese Kraft kann nur in der Sanktion gründen; eine andere Kraft hat der Imperativ nicht. In sich selbst ist er ja nicht bindend und er kann sich durch sich selbst nur durchsetzen, weil ein fremder Wille hinter ihm steht, eine Macht, die Strafe oder Lohn bereithält. Gründet aber die motivierende Kraft für dieses „imperativgemäße" Verhalten dadurch, daß der Rechtssatz in die persönliche Sittlichkeit aufgenommen wird, in der sittlichen Norm selbst (und nur in ihr), die in sich selbst legitimiert, in sich selbst bindend und verpflichtend ist, die ein unbedingtes Sollen an uns richtet und keiner Nachhilfe durch irgendwelche Sanktion bedarf, so ist dieses Verhalten eben nicht nur ein imperativgemäßes, sondern zugleich ein normgemäßes. Es enthält nicht nur Legalität, sondern wahre Moralität. Das gilt ganz allgemein für alle Imperative, für alle „Gesetze" und „Forderungen", gleichgültig woher sie stammen: aus dem Recht, der Sitte oder aus positiv-göttlichen Geboten. Ja sogar dem Sittengesetz selbst gegenüber ist nur „gesetzmäßiges", nur legales Verhalten möglich, weil ihm eben auch noch Sanktionen beigegeben sind, teils notwendige (innere Sanktion), teils rein accidentelle (äußere Sanktionen) durch die menschliche Gesellschaft. Bei solchem Verhalten verliert aber die sittliche Norm in Wahrheit ihren Normcharakter und wird — wenn uns diese paradoxe Redeweise erlaubt ist — zum bloßen Imperativ degradiert.

Der wahre Unterschied zwischen Legalität und Moralität — und damit kommen wir wieder zu demselben Ergebnis wie oben (2. Kap.) — gründet also in dem Unterschied der Motivation, in dem Unterschied von Sanktion und Legitimation. Es ist im Grunde derselbe Unterschied wie der von „hypothetischem" und „kategorischem Imperativ". Daraus erhellt aber auch, da neben dem Rechte noch andere Autoritäten mit Sanktionen ausgestattete „Forderungen", Imperative, an uns richten, deren Inhalte als heteronome Inhalte in die persönliche Sittlichkeit aufgenommen werden können und (häufig) müssen, daß die Unterscheidung von Moralität und Legalität nicht nur auf den Unterschied von Sittlichkeit und Recht, sondern auch auf den von Sittlichkeit einerseits und Sitte und Religion andrerseits zielt.

§ 7.

Moralität und Legalität als Ausdruck des Verhältnisses von Sittlichkeit zu Sitte und Religion.

I.

Nach den obigen Ausführungen (§ 6) können wir uns hier sehr kurz fassen. Ebensowenig wie das Recht können Pietät gegenüber Familientradition, Ehre als Ausdruck des Gesamtwillens eines Standes, öffentliche Meinung, Herkommen und Sitte

letzte Instanzen und letzte Orientierungspunkte für unseren Willen und unser sittliches Tun sein, über so wirksame Sanktionen sie auch verfügen mögen. Sie können Mittel und vielleicht notwendige Vorstufen auf dem Wege zur Sittlichkeit sein; aber einer Tat, die **nur** deshalb geschieht, weil Standesehre und Sitte sie fordern und deren Mißachtung von gewissen unangenehmen Folgen begleitet ist, können wir den Ehrentitel einer sittlich guten Handlung nicht zuerkennen.

Aber so sehr wir Sitte und Sittlichkeit auseinanderhalten müssen, so wenig ist eine strenge Abgrenzung zwischen ihnen, ebenso wie zwischen Sitte und Recht, so viel Versuche auch schon unternommen wurden, gelungen[1]). Ein solches Mißlingen legt die Vermutung nahe, daß eine Grenzziehung zwischen Sitte und Recht, wie zwischen Sitte und Sittlichkeit überhaupt nicht möglich sei. Dafür glaubt G. Radbruch sogar einen Beweis führen zu können: Wir haben den Rechtsbegriff aus der Idee des Rechtes abgeleitet. Recht ist, was richtiges Recht sein kann oder sein soll; die Rechtswirklichkeit ist das Substrat des Rechtswertes. Entsprechend müßte Sitte das sein, was richtige Sitte sein kann oder sein soll, das Substrat der Idee der Sitte. Aber eine solche Idee, meint G. Radbruch, gebe es eben nicht. Die Sitte komme in der Philosophie der Werte überhaupt nicht vor, wohl aber in der Philosophie der Wertverwirklichung, „nicht im System, wohl aber in der Geschichte der praktischen Vernunft". Sie sei dem Rechte und der Sittlichkeit gar nicht koordiniert, sie stehe zu ihnen nicht in einem systematischen, sondern historischen Verhältnis. Aber wie dem auch immer sein mag, wichtig ist für uns in diesem Zusammenhange nur das eine: daß das „Gesetz" der Sitte ebenso wie das Rechtsgesetz seine sittliche Legitimation nicht in sich selbst trägt, sondern erst von der sittlichen Norm empfängt, daß es zur sittlichen Pflicht erst wird, wenn es in den sittlichen Willen der Persönlichkeit aufgenommen wird. Die Sitte kann, mindestens dem Inhalte, wenn auch vielleicht nicht der Geltungsart nach, ebensogut als ein Mischprodukt rechtlicher und sittlicher Bewertung angesehen werden, wie umgekehrt das Recht als ein solches von Sitte und Sittlichkeit betrachtet werden kann. Man kann der Sitte die Aeußerlichkeit des Rechts in allen ihren Bedeutungen beilegen: Sie hat immer nur das äußere Verhalten zu ihrem Gegenstande; sie verpflichtet immer nur im Interesse eines Außenstehenden, eines Berechtigten; sie tritt mit ihren Geboten von außen her an den Adressaten heran (Heteronomie); und sie ist zufrieden, wenn sie, gleichgültig aus welchem Motive, äußerlich befolgt wird. Aber das läßt sich doch auch umdrehen, und man kann dann sagen, daß das Recht das alles mit der Sitte gemein habe.

---

[1]) Man vgl. G. Radbruch, a. a. O., S. 75 ff.

Aber die Sitte will doch auch in die Tiefen der Person hineingreifen, will in die Gesinnung hineinleuchten und hineinwirken. Darum kann ihr auch die Innerlichkeit der Sittlichkeit in allen ihren Bedeutungen zugesprochen werden: Nicht am Gruß ist ihr gelegen, sondern an der Ergebenheit, die er bezeugt; nicht nur dem andern, sich selbst schuldet man anständiges Benehmen; nicht der „gute Ton", sondern unser gesellschaftliches Gewissen legt uns unsere gesellschaftlichen Pflichten auf; nicht wer die Sitte äußerlich befolgt, sondern wer sie innerlich achtet ist Gentleman. Aber dasselbe läßt sich doch auch vom Rechte behaupten. Auch dem Rechte ist an der Innerlichkeit gelegen: es gibt keine bessere Garantie für die Erfüllung der Gesetze als „rechtliche" Gesinnung.

Für die Begriffe der Moralität und Legalität folgt im Hinblick auf die Sitte dasselbe wie im Hinblick auf das Recht. Die Sitte verfügt über ebenso wirksame, vielleicht noch wirksamere Sanktionen als das Recht. G. Radbruch sagt[1]): „Begehe in jenen heiteren Gefilden, in welchen Recht und Sitte dich nicht stören. Gemeinheit um Gemeinheit, lege dir vielleicht auch ein hübsches Strafregister gesellschaftsfähiger Uebertretungen und Vergehen an — du wirst es darum in der Welt nicht weniger weit bringen, aber versage nicht der feisten, dummen und verlogenen Bürgerkönigin der Sitte den Handkuß — sonst ist es um dich geschehen." Wer die Forderungen der Sitte aber nur der Sanktionen wegen, die hinter ihnen stehen, erfüllt, wer ihr also nur aus Furcht vor persönlichen Nachteilen (als da sind: Ausstoßung aus der Gesellschaft, Schädigung des guten Rufs, Verlust äußerer Vorteile [Position, Carrière]) oder aus Hoffnung auf Lohn (Ehre, Ruhm, Ansehen) genügt, handelt eben, trotzdem die Forderung der Sitte mit der des sittlichen Ideals übereinstimmt, in Wahrheit egoistisch, nicht sittlich. Die Handlung ist legal, aber nicht moralisch[2]). „Ein bloß dem Herkommen folgendes Leben ist ohne moralische Bedeutung. Eine wirklich moralische Handlung mag zwar in vollständiger Uebereinstimmung stehen mit dem herrschenden Brauche: sie wird aber niemals nur das sein ... Wir mögen ein nach dem gewöhnlichen Maßstab vollkommen fleckenloses Leben führen und dennoch uns nie zur Höhe echter Moral erhoben haben. Deren Quellen liegen alle im Inneren: nichts hat

[1]) a. a. O., S. 79.

[2]) Ist die Forderung der Sitte von der Art, daß ihr Inhalt überhaupt nicht „versittlicht", d. h. als heteronomer Inhalt in die sittliche Pflicht des einzelnen aufgenommen werden kann, weil er zum absoluten Ideal im Widerspruch steht, erfolgt die Handlung aber trotzdem, der Sanktion wegen, der Sitte gemäß, so ist sie ohne weiteres eine unmoralische Handlung, wenngleich man auch hier noch von einer Legalität hinsichtlich des „Sittengesetzes" reden könnte, aber eben wieder in jener zweiten Bedeutung (wie oben beim Rechte auch, § 6), als sachlich-theoretische Beurteilung, nicht als sittliche.

wahrhaft ethischen Wert, als was aus unserem eigenen Selbst geboren ist. Die tiefste Bedeutung der Moral ist Selbstbehauptung, Unabhängigkeit von der öffentlichen Meinung: Mittelpunkt und Regel seines Lebens nicht in der Welt außer uns haben, sondern in der Welt in uns — derart, daß selbst wenn wir mit der Außenwelt harmonieren, mit der öffentlichen Meinung übereinstimmen, wir dies nicht als Echo, sondern als ihr lebendiger Faktor tun[1])". Diese Worte Jodls können wir nur unterstreichen; nicht autoritatives Handeln als solches ist unmoralisch; das muß jeder in gewissen Fällen. Der sittliche Wertakzent liegt auf dem Entscheid für diese Autorität, auf dem Motiv, aus welchem heraus ich mich für sie entscheide.

II.

Wir haben hier abschließend noch ein Wort zu sagen über das Verhältnis von Sittlichkeit und Religion, soweit es für die Begriffe Moralität und Legalität bedeutsam ist. Auch das haben wir schon einmal gestreift (Zusammenfassung von § 5).

An der Zurückführung des Sittlichen auf Gott und seiner letzten Verankerung in Gott ist zunächst kein Anstoß zu nehmen. Letzten Endes ist das auch die Konsequenz aus unserem Standpunkte. Nur daß man auf dem Boden der Offenbarungsreligion das, was die Philosophie erst systematisch festzustellen und zu sichern bemüht ist, schon als gegeben und absolut wahr hinnimmt und glaubt, Gott habe in positiven Geboten durch inspirierte Männer uns die sittliche Norm geoffenbart.

Für uns allein wichtig ist hier die Frage, warum diese göttlichen Gebote erfüllt werden sollen. Wenn man hierauf antwortet, weil Gott sie gab, weil Gott es will, oder Gott zuliebe, so haben wir dagegen gar nichts einzuwenden, wenn das nichts Weiteres heißen soll, als daß er eben als Inbegriff der absoluten Norm selbst gedacht wird. Aber nicht so als ob diese Normen von seinem Willen abhingen, sondern Gott kann seinem ganzen Wesen nach nicht anders als mit ihnen übereinstimmen, und wenn ich diese göttlichen Gebote als für mich bindend und verpflichtend erlebe, so ist es eben letzten Endes die Norm selbst, deren Inbegriff Gott ist, die mich bindet; der Wille Gottes und seine Gebote sind es nur, weil die Norm in ihnen zu uns spricht. Daß sie positiv von Gott geoffenbart ist, ist ein accidentelles, kein wesentliches Merkmal an ihr. So sagt auch H. Cohen[2]): „Die Zurückführung auf Gott ist an sich nicht Heteronomie. Wird doch eigentlich dadurch der Unterschied zwischen Gott und

---

[1]) Fr. Jodl, Allg. Ethik a. a. O., S. 53; vgl. auch H. Kerler, a. a. O., S. 29/30.

[2]) a. a. O., S. 335/336.

Mensch aufgehoben, sodaß ein Gesetz beide bindet. ‚Heilig sollt ihr sein; denn heilig bin ich, euer Gott'". Der Wille Gottes ist mit dem Sittlichen identisch; deswegen kann das Sittliche nichts Heteronomes für ihn sein, auch nicht für uns. Mit Recht sagt Kant, daß man bei Gott nicht mehr von Sollen reden kann, „weil das Wollen schon von selbst notwendig mit dem Gesetz einstimmig ist[1])"; und in der „Kritik der praktischen Vernunft[2])" heißt es: „Auf solche Weise führt das moralische Gesetz . . . zur Religion, d. i. zur Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote, nicht als Sanktionen, d. i. willkürlicher, für sich selbst zufälliger Verordnungen eines fremden Willens, sondern als wesentlicher Gesetze eines jeden freien Willens für sich selbst . . ."

Nun hat man oft betont, daß die Religion die Ethik verfälsche durch den Lohngedanken. Das kann, aber muß nicht sein. Wir haben schon oben (§ 5) gesehen, daß, selbst wenn Gott für tugendhaftes Handeln einen Lohn gesetzt hat und bereithält, deswegen noch lange nicht gesagt ist, daß man nun auch seine Gebote nur dieses Lohnes wegen erfüllen könnte oder gar müßte. Wir haben sogar zugestanden, daß in einer bestimmten Form dieser Lohngedanke einen bescheidenen Platz in der Motivation einnehmen könne (ähnlich der inneren Sanktion), ohne daß dadurch die Gesinnung schon unlauter wäre: in dem Falle nämlich, wenn man einen inneren Zusammenhang zwischen Tugend und Glück annimmt (was nach Kant aus dem Begriff des höchsten Guts folgt) und, da eine solche Proportionalität offenbar hienieden nicht durchgängig vorhanden ist, an einen Gerechtigkeitsausgleich im Jenseits glaubt. Wenn wir an so manche harte Lose und schwere Schicksale hier auf Erden denken, würde uns eine völlige Abweisung dieser Hoffnung sehr grausam dünken. Aber als vorwiegende oder gar ausschließliche Motivation müssen wir den Lohngedanken unbedingt ablehnen. So sagt auch Kant[3]): Der, der Pflicht um der Belohnung wegen tue und Gegenwärtiges, das doch von begrenzter Dauer sei, aufgebe, um sich dafür aber eine Anweisung, zahlbar in einer anderen Welt, anzuschaffen, handle mehr klüglich als sittlich, was nämlich die Triebfeder dieses Tuns betreffe, aber doch dem sittlichen Gesetze gemäß, wenigstens dem Buchstaben nach (officium mercennarium), und er dürfe wohl hoffen, daß auch dieses ihm in Zukunft nicht unvergolten bleibe. Wir sehen, hier ist Kant nicht einmal so rigoristisch. Freilich fährt er gleich fort: „Wenn man hiermit vergleicht, was von der Wohltätigkeit an Dürftigen aus bloßen Beweggründen der Pflicht (Matth. XXV, 35—40) gesagt wird, da der Weltrichter diejenigen, welche den Notleidenden Hilfe leisteten, ohne sich auch nur in Gedanken kommen zu lassen, daß so etwas noch einer Be-

[1]) Grundl. z. M. d. S. a. a. O., Bd. IV, S. 414.
[2]) a. a. O., S. 148.
[3]) „Relig. innerh. d. Gr. d. bl. V.", a. a. O., Bd. VI, S. 161 f.

lohnung wert sei ... gerade darum, weil sie es ohne Rücksicht auf Belohnung taten, für die eigentlichen Auserwählten zu seinem Reich erklärt: so sieht man wohl, daß der Lehrer des Evangeliums, wenn er von der Belohnung in der künftigen Welt spricht, sie dadurch nicht zur Triebfeder der Handlungen, sondern nur (als seelenerhebende Vorstellung der göttlichen Güte und Weisheit in Führung des menschlichen Geschlechtes) zum Objekte der reinsten Verehrung und des größten moralischen Wohlgefallens für eine die Bestimmung des Menschen im ganzen beurteilende Vernunft hat machen wollen." Im gleichen Sinne spricht er sich in der „Kritik der praktischen Vernunft" aus: „Auch hier bleibt daher alles uneigennützig und bloß auf Pflicht gegründet; ohne daß Furcht oder Hoffnung als Triebfedern zum Grunde gelegt werden dürften, die, wenn sie zu Prinzipien werden, den ganzen moralischen Wert der Handlungen vernichten[1])". An einem anderen Orte meint er[2]), es sei eine weise Einrichtung, daß wir das Dasein und die Herrlichkeit des Weltregierers nur mutmaßen, nicht erblicken und beweisen können; denn sonst würden „die mehrsten gesetzmäßigen Handlungen aus Furcht, nur wenige aus Hoffnung und gar keine aus Pflicht geschehen", und ein moralischer Wert der Handlungen würde gar nicht existieren. So aber könne das moralische Gesetz in uns, ohne uns etwas mit Sicherheit zu verheißen oder zu drohen, uneigennützige Achtung fordern und „wahrhaft sittliche, dem Gesetz unmittelbar geweihte Gesinnung stattfinden". Fr. Jodl[3]) berichtet von „gut kirchlichen Autoren", die im Hinblick auf die christlichen Märtyrer gesagt haben: „Wenn es keine Sanktion im Jenseits gibt, was hätte sie abhalten sollen, dem Verlangen ihrer Verfolger zu willfahren und so ihr Leben zu retten? Etwa die Unschönheit der Tat? Die Furcht vor dem kategorischen Imperativ oder die Wahrung der eigenen Würde? Oder die Furcht vor der öffentlichen Meinung oder den Gewissensbissen? Jeder Unbefangene fühlt die Armseligkeit solcher Beweggründe in so feierlich ernsten Augenblicken, wo die höchsten Güter auf dem Spiele stehen und es sich um Sein oder Nichtsein handelt." Er sagt dazu: „Ich glaube vielmehr, jeder fühlt die Armseligkeit einer Anschauung, welche auch den sittlichen Heroismus nicht anders aufzufassen imstande ist, denn als ein wohlkalkuliertes Leih- und Tauschgeschäft[4]), für die er ohne die ewigen Freuden

---

[1]) a. a. O., S. 149.
[2]) ibid. S. 169.
[3]) Allg. Ethik, a. a. O., S. 273.
[4]) Man vgl. auch das Schillersche Gedicht „Resignation" und seine denkwürdige Bemerkung über dasselbe: „Der Inhalt desselben sind die Anforderungen eines Menschen an die andere Welt, weil er die Güter der Zeit für die Güter der Ewigkeit hingegeben hat. Um des Lohnes willen, der ihm in der Ewigkeit versprochen wurde, hat er auf

und Strafen des Jenseits alsbald zur reinen Narrheit wird, einer Anschauung, die noch dazu von den Tatsachen widerlegt wird. Denn niemand kann behaupten, daß nur solche Menschen sich für die sittliche Idee geopfert haben, für welche das Jenseits mit seinen Belohnungen und Strafen Gewißheit war. Hat es denn im griechisch-römischen Altertum, welches diese Vorstellung nicht kannte, gar keine Beispiele von Opfermut gegeben und hat die neuere Zeit mit diesen Jenseitsvorstellungen etwa auch die sittliche Größe verlernt?" Und wenn der Neuscholastiker A. Stöckl[1]) auf die Frage, warum der Urheber der sittlichen Weltordnung im Jenseits Belohnung und Strafe bereithalte, unter anderen Gründen auch den anführt, „weil n u r durch die Sanktion jene, denen das Gesetz gegeben ist, auf wirksame Weise zur Erfüllung angetrieben werden", so müssen wir dazu bemerken, daß, wenn wirklich nur Lohn und Strafe Bestimmungsgrund für die Erfüllung der göttlichen Gebote sind, dieses Handeln eben nur Legalität, nicht Moralität enthält. Auch G. Heymans[2]) verwirft den Standpunkt der Befolgung der göttlichen Gebote aus Furcht vor Strafe oder aus Hoffnung auf Lohn: „Das sittliche Handeln bestünde darin", sagt er, „daß man, um für sich Vorteile zu gewinnen und Nachteile zu vermeiden, dem Willen einer überlegenen Macht sich fügte; es wäre nicht wesentlich verschieden von dem Handeln desjenigen, der sich dem Willen eines irdischen Tyrannen blindlings fügte. Nun mögen wir aber mit den Worten gut und sittlich meinen, was wir wollen, sicher meinen wir damit etwas anderes als diese durch Rücksicht auf eigenen Nutzen bedingte Unterwerfung unter die Macht als solche. Wer irgend etwas um des Lohnes oder der Strafe willen tut oder unterläßt, handelt vielleicht sehr praktisch, aber nicht sittlich und zwar ebensowenig, wenn die belohnende und strafende Macht eine himmlische als wenn sie eine irdische ist."

Wir können daher, wenn wir das ganze Ergebnis unserer Ausführungen auf eine Formel bringen wollen, abschließend sagen: Legalität und Moralität gründen in dem Unterschiede von „hypothetischem" und „kategorischem Imperativ" oder, in un-

---

Genuß in dieser Welt resigniert. Zu seinem Schrecken findet er, daß er sich in seiner Rechnung betrogen hat, und daß man ihm einen falschen Wechsel an die Ewigkeit gegeben. — So kann und soll es jeder Tugend und jeder Resignation ergehen, die bloß deswegen ausgeübt wird, weil sie in einem anderen Leben gute Zahlung erwartet. Unsere moralischen Pflichten binden uns nicht kontraktmäßig, sondern sind unbedingt. Tugenden, die bloß gegen Assignation an künftige Güter ausgeübt werden, taugen nichts. Die Tugend hat innere Notwendigkeit, auch wenn es kein anderes Leben gäbe. Das Gedicht ist also nicht gegen die wahre Tugend, sondern nur gegen die Religions-Tugend gerichtet, welche mit dem Weltschöpfer einen Accord schließt und gute Handlungen auf Interessen ausleiht; und diese interessierte Tugend verdient mit Recht jene strenge Abfertigung des Genius."

[1]) „Lehrbuch der Philosophie", Mainz 1868, S. 740.

[2]) a. a. O., S. 78.

serer Terminologie, in dem von Sanktion und Legitimation. Nur das Handeln, bei dem letzte Gesinnung und letzter Zweck das absolute sittliche Ideal selbst ist, das Handeln, das aus unbedingtem Sollen, aus unbedingter Pflicht geschieht, enthält wahre Moralität. Alles Handeln, das den sittlichen Endzweck nicht um seiner selbst willen erstrebt, sondern nur als Mittel zur Erreichung egoistischer Zwecke mitverfolgt, in Wahrheit also nur der Sanktion wegen geschieht — sei es dann eine in dieser Welt wirkende (äußere oder innere) oder eine transzendent gedachte — enthält nur Legalität und ist sittlich nicht hoch zu werten, kann im Gegenteil der schlechthin unmoralischen Handlung sehr nahe stehen, ja im höchsten Grade unmoralisch sein.

II. TEIL

1. KAPITEL.

SHAFTESBURY'S MORALPHILOSOPHIE IM ALLGEMEINEN.

§ 8.

Der teleologisch-metaphysische und psychologische Unterbau der Ethik Shaftesbury's.

Wir wollen hier keine Gesamtdarstellung der Philosophie Shaftesbury's geben vom Standpunkte einer geschichtsphilosophischen Betrachtung und kritischen Würdigung aus. Das ist schon oft geschehen[1]). Wir beschränken uns hier auf die Untersuchung unseres Problems bei Shaftesbury. Trotzdem halten wir eine knappe Darstellung seiner Moralphilosophie im allgemeinen für unsere eigentlichen Ausführungen für zweckmäßig und notwendig. Das wird also unsere erste Aufgabe sein.

---

[1]) Wir verweisen auf die angegebene Literatur; was knappe Darstellungen anlangt, besonders auf die Einleitungen genannter Uebersetzungen und Ausgaben (Robertson), sowie auf die betreffenden Abschnitte der Geschichtswerke von Ueberweg-Heinze, Fr. Jodl, Falckenberg. Die ausführlichste Shaftesbury-Bibliographie geben Ch. Weiser (Shaftesbury und das deutsche Geistesleben, Leipzig-Berlin 1916, S. 553—564) und P. Ziertmann im „Archiv für Geschichte der Philosophie" Bd. 17, 1904, S. 480—499. Die wichtigste Quelle für die Forschung ist außer den „Characteristics" in ihren verschiedenen Ausgaben der Nachlaß Shaftesburys (Shaftesbury Papers: Briefe, Tagebücher, Entwürfe und Studien), der im Staatsarchiv (Record Office) in London hinterlegt ist und von dem verdienten Shaftesbury-Forscher B. Rand (Professor an der Havard University, Cambridge Mass U.S.A.) zum Teil veröffentlicht wurde in dem Werk: „The Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony Earl of Shaftesbury", London-New York, 1900. Dieses wichtige Werk ist vergriffen, wird in Deutschland höchst selten angetroffen und konnte uns leider auch nicht durch Vermittlung auswärtiger Bibliotheken beschafft werden.

Shaftesburys Ethik hat einen teleologisch-metaphysischen und einen psychologischen Unterbau. Aus der Weltordnung gewinnt er das sittliche Wertgesetz, in der menschlichen Natur findet er die Möglichkeit zu dessen Verwirklichung. Erkenntnisquelle für seine Ansichten über Mensch und Welt ist ihm die Erfahrung, nicht irgendwelche rein rationale Deduktion. Hierin unterscheidet er sich von Descartes und Spinoza, und hierin ist er Schüler Lockes[1]), so sehr er in prinzipiellen Fragen von seinem „friend and fosterfather", wie er ihn selbst nennt[1]) und gegen welchen er „ever preserved the highest gratitude and duty"[1]), abweicht und oft genug auch offene, meist aber versteckte Angriffe gegen ihn richtet.

I.

Die Weltordnung.

Wie sieht nach Shaftesbury die Welt aus?

Die Wirklichkeit ist nach Shaftesbury ein teleologisch geordnetes Ganzes, ein Organismus[2]). Aus tiefster Ueberzeugung und mit großem Eifer vertritt Shaftesbury die sokratisch-stoische Tradition, die alles Sein als ein Beisammensein, als ein In-Beziehung-Stehen begreift, im Gegensatz zu der anderen großen Ueberlieferung des atomistischen Individualismus (Demokrit, Cyrenaiker, Epicur[3])). Es gibt in der Welt nichts Isoliertes, alles steht im engsten und zwar teleogischen Zusammenhange. Die Teile jedes individuellen Gebildes stehen untereinander in Beziehung und dienen dem Ganzen, dem Gebilde selbst. Das Einzelgebilde hat seine Bestimmung nicht in sich selbst (in der Selbsterhaltung), sondern in seiner Beziehung zu den anderen derselben Art und zu der Gattung. Aber auch

---

[1]) Daß Shaftesbury auch im wörtlichen Sinne Schüler Lockes war, ist bekannt. Der junge Lord genoß eine vorzügliche Erziehung nach den Vorschlägen Lockes. So lernte der Knabe, um nur eines zu nennen, nach der natürlichen Methode des Sprachunterrichts (s. Lockes: „Some Thoughts Concerning Education" § 165) von einer Lehrerin (Mrs. Elizabeth Birch), die Griechisch und Latein fließend sprach, die klassischen Sprachen wie seine Muttersprache und als Zwölfjähriger beherrschte er sie mit Leichtigkeit. Vgl. Brief Shaftesburys an Le Clerc, Original in der Remonstrant Bibliothek in Amsterdam, Copie im Record Office London, Shaftesbury Papers, Bundle 22, Letter Books 2 und 5; gedruckt in „Notes and Queries", First Series vol. III, pp. 97 bis 99; siehe ausführlich Fowler: „Shaftesbury and Hutcheson" p. 3—5.

[2]) Inquiry I, 2, 1; vgl. Moralists II, 4, S. 63—66 (Die Seitenzahlen beziehen sich auf Robertsons Ausgabe vom Jahre 1900).

[3]) Vgl. die Stelle aus einem Briefe Shaftesburys an Pierre Coste, der als eine Abhandlung über Philosophie und Charakter des Horaz angesehen werden mag; zitiert bei Weiser a. a. O., S. 426—427; V. Schönfeld: „Die Ethik Shaftesburys", Diss. Gießen 1920, S. 66; B. Rand, a. a. O. p. XI.

die Gattung ist nicht das Letzte, sie ist selbst nur ein Glied einer höheren Ordnung, eines umfassenderen Systems, das der Lebewesen. Ueber den Systemen der Pflanzen, Tiere, überhaupt aller Erdendinge erhebt sich das System der Erde, über diesem das der Sonne, zuletzt das der „universalen Natur", des Makrokosmos. Die Wirklichkeit ist ein gewaltiges Zwecksystem. Mit dieser teleologischen Weltanschauung verbindet sich bei Shaftesbury aber zugleich ein kosmischer Optimismus. Er setzt diesen Weltzusammenhang mit Leibniz (beide sind darin aber unabhängig von einander)[1]) als einen harmonisch geordneten, dem Wohle der Gesamtheit, wenn auch nicht jedes einzelnen angemessenen, proportionierten, als einen guten. Hierin liegt auch schon der dritte Hauptgedanke der Shaftesbury'schen Weltanschauung, der der Vollkommenheit und durchgängigen Schönheit der Welt. Denn Ordnung und Harmonie sind Schönheit und sie anzuschauen, gewährt aesthetischen Genuß und Erhebung. Schönheit, Ordnung und Harmonie sind die Grundbegriffe von Shaftesburys kosmischem Optimismus. Er findet sie in der partiellen und mikrokosmischen Weltbetrachtung; er findet sie in erhöhtem Maße im Makrokosmos. Wo sie sind, da ist auch Einheit, Zweck und Nutzen.

Aus dieser Weltansicht ergibt sich für Shaftesbury das allgemeinste Gesetz der Wertung: Wert und Unwert, Gut und Böse werden teleologisch bestimmt als das in einem System, in einer Gemeinschaft, Gattung, zuletzt in der „universellen Natur" Nützliche und Schädliche. Gut ist etwas, soweit es — und nur soweit es zum Wohle und der Vollkommenheit eines höheren Ganzen, eines höheren Systems, der Gesamtheit beiträgt; böse soweit es ihr schadet[2]). Dem entnehmen wir die wichtige Bestimmung, daß das Urteil, ob etwas gut oder böse sei, nicht der Betrachtung des Einzeldinges allein, auch nicht der Gattung von Wesen oder der menschlichen Gemeinschaft, sondern einzig und allein zuletzt nur der Betrachtung des gesamten Weltzusammenhanges entnommen werden kann. Nicht die Einzeldinge und Einzelwesen haben den Maßstab des Guten in sich, sondern das Universum, die Welt als Ganzes. Damit ist aller Individualismus (gegen Hobbes und Renaissance), auch jede anthropozentrische Bewertung ausgeschlossen. Da aber dieser Kosmos, dieses einheitliche Ganze, das Maßstab aller Bewertung ist, zweckmäßig und nach einem weisen Plane geordnet und eingerichtet, gut und vollkommen ist, so folgt, daß es wahre Uebel,

---

[1]) Die verschiedensten Meinungen über das Verhältnis von Shaftesbury und Leibniz sind bei A. Bacharach: „Shaftesburys Optimismus und sein Verhältnis zum Leibnizschen" Diss. Straßburg 1912, S. 73—77 zusammengestellt; obige Feststellung ist sein eigenes Ergebnis nach einer peinlich genauen Durchprüfung des historischen Materials (ibid. S. 77—101).

[2]) Inquiry I, 2, 1.

wahrhaft Böses, Schlechtes und Häßliches in der Welt gar nicht geben kann. Wenn wir doch von Böse reden, so hat das seinen Grund in der Unzulänglichkeit und Beschränktheit menschlichen Erkennens, das die unübersehbare Fülle der Beziehungen in diesem gewaltigen Makrokosmos unmöglich durchschauen kann. Es ist dies die Lösung und letzte Rettung jedes kosmischen Optimismus'[1]). Wir können hier auf eine Kritik als nicht im Rahmen dieser Untersuchung liegend um so eher verzichten, als sie an vielen anderen Orten schon erfolgt ist[2]). Nur darauf wollen wir hinweisen, daß Shaftesbury in der Anerkennung der unnatürlichen Neigungen (s. u.) als eines psychologisch Uebles und der aus ihnen entspringenden Handlungen als schlechten, d. h. für das Ganze schädlichen, in der Tat eben doch objektiv Uebels in der Welt anerkennt und damit die behauptete durchgängige Ordnung und Harmonie in der Welt wieder aufhebt.

Als notwendige Ergänzung zu dieser Art der Bewertung müssen wir hinzufügen, daß Shaftesbury ausdrücklich sagt, daß bei einem „empfindenden", d. i. mit Gefühl und Willen begabten Wesen nicht der tatsächliche Schaden oder Nutzen, den es stiftet, nicht seine Handlungen[3]) für seinen Wert entscheidend sind, sondern die Affekte, die unmittelbare Richtung seiner Gefühle oder Triebe auf das Wohl des höheren Systems. Er stellt folgende Definition des guten und bösen Geschöpfes auf[4]): „A good creature is such a one as by the natural temper or bent of his affections is carried primarily and immediately, and not secondarily and accidentally, to good and against ill; and an ill creature is just the contrary, viz. one who is wanting in right affections of force enough to carry him directly towards good, and bear him out against ill; or who is carried by other affections directly to ill and against good". Damit ist jeder äußerliche, nur auf den Erfolg des Handelns schauende Utilitarismus ausgeschlossen. Gut und böse in dieser allgemeinen Bedeutung liegen innerhalb der Fähigkeiten und des Bereiches jedes sinnlichen Geschöpfes; in ihrer sittlichen Bedeutung beziehen sie sich nur auf vernünftige Wesen. Tugend oder Verdienst kann man nur dem Menschen zugestehen[5]).

---

[1]) Die Relativität des Bösen war eine Lieblingsidee Shaftesburys, obwohl er sie in den „Characteristics" nicht besonders hervorhebt (s. Inquiry I, 2, 1 p. 246). Das in der „Inquiry" entwickelte Verhältnis zwischen Spinne und Fliege, wie die eine für die Nahrung der andern geschaffen, die Spinne aber deswegen sicherlich nicht den Namen eines „bösen" Wesens verdient, hat Shaftesbury selber als Emblem für die erste Ausgabe der Inquiry gewählt.

[2]) S. vor allem außer den Einleitungen der Uebersetzungen und der Robertson'schen Ausgabe Fowler, a. a. O., S. 113—116; A. Bacharach, a. a. O., S. 33—34.

[3]) Inquiry, I, 2, 1, p. 247.

[4]) Inquiry, I, 2, 2, p. 250.

[5]) Inquiry, I, 2, 3, p. 251.

II.

Die menschliche Natur.

Ist in der Welt alles so zweckmäßig, dient alles von „Natur aus" den höheren Zwecken und dem Ganzen, erstreben alle Lebewesen kraft ihrer „natürlichen" Konstitution nicht nur ihr eigenes persönliches Wohl, sondern auch das der Gattung, so muß das im besonderen Maße von dem höchsten Lebewesen, dem Menschen, gelten und sich in der Beschaffenheit und Einrichtung seiner Natur zeigen. Tatsächlich findet Shaftesbury eine solche zweckmäßige Organisation der menschlichen Natur, namentlich in ihrer Ausstattung mit Affekten und einem „moralischen Sinne".

Shaftesbury unterscheidet drei Arten primärer Affekte[1]):

1. selbstische Affekte (self-affections, gelegentlich auch private affections, self-preserving aff., home-aff. genannt),
2. soziale Affekte (social affections, auch natural aff., public, kind, generous, benevolent aff. genannt),
3. unnatürliche Affekte (unnatural aff.).

Wir haben auf die Charakterisierung[2]) ihres Wesens, auf ihre Einteilung und sittliche Bewertung kurz einzugehen.

Wenn Shaftesbury die sozialen Affekte, die auf das Wohl der Gesamtheit gerichtet sind, schlechthin die „natürlichen" nennt, so soll das nicht heißen, daß die selbstischen, die nur zum Wohle des einzelnen führen, nicht „natürlich" seien. Er läßt in seinen Schriften keinen Zweifel, daß sie ebenso natürlich und im richtigen Maße und Verhältnis ebenso berechtigt sind. Wenn er aber die sozialen Affekte vorzugsweise die natürlichen nennt, so wird das einerseits von seiner teleologischen Weltanschauung aus verständlich, andererseits sehen wir darin eine emphatische Betonung namentlich Hobbes gegenüber, daß diese

---

[1]) Es ist der Unterschied, der in Bezug auf den Inhalt des Begriffes „Affekt" zwischen der Shaftesbury'schen Sprache und der der heutigen Psychologie besteht, wohl zu beachten. Shaftesbury versteht unter affection, wofür er ganz gleichbedeutend auch gelegentlich „passion" sagt, eine ursprüngliche innere Regung, die — um moderne Ausdrücke zu gebrauchen — durch das Moment der Tendenz und der Aktivität charakterisiert ist, also was wir heute „Streben", in etwas engerem Sinne wohl auch „Neigung" nennen würden. Sehr häufig findet sich in der Literatur auch der Begriff „Trieb" dafür.

[2]) Inquiry, II, 1, 3.

Triebe eine natürliche, ursprüngliche Ausstattung der menschlichen Natur sind. Der Umfang der sozialen Affekte wird ungewöhnlich weit gefaßt, indem er unter ihnen alle Affekte begreift, die uninteressiert sind und sich auf einen überindividuellen Wert (Wahrheit, Schönheit etc.) richten. Nicht ohne Zwang und Künstelei wird so der soziale Charakter auch der intellektuellen, aesthetischen und religiösen Regungen nachgewiesen. Das mag uns sehr befremden. Shaftesbury geht damit auch weit über seinen Begriff der sozialen Affekte hinaus, die er doch als auf das allgemeine Wohl gerichtet definiert. Mit dem allgemeinen Wohle aber haben diese Triebe an sich nichts zu tun. Was sie mit den sozialen gemein haben, ist, daß sie nicht selbstisch, sondern uninteressiert erscheinen, und das genügt ihm, sie als soziale zu bezeichnen. Wir verstehen aber, wie er zu dieser Haltung kommt. Wie wir gleich sehen werden (s. u.), rückt bei ihm das Soziale in den Mittelpunkt seiner Ethik im bewußten Gegensatze zu Hobbes, ein Gedanke, in dem ihm Cumberland Vorläufer ist, und durch welchen er sehr stark nachgewirkt hat. Ferner steht diese weite Fassung des Sozialen im engsten Zusammenhange mit seinem ganzen System und ergibt sich notwendig aus der stark ausgeprägten Tendenz, theoretische, aesthetische, religiöse und sittliche Wertung in einander übergehen zu lassen, ja sie völlig zu identifizieren (s. u.).

Den natürlichen Affekten (selbstischen und sozialen) stehen die unnatürlichen gegenüber, die weder auf das Wohl der Gesamtheit noch auf das des einzelnen gerichtet sind und darum „mit Recht unnatürlich genannt werden“[1]). Zu ihnen gehören einige pathologische Neigungen, sowie krankhaft gesteigerte selbstische Gefühle. Hobbes hat sie richtig auf selbstische Affekte zurückgeführt; Shaftesbury ist daran gehindert, weil sein Begriff der selbstischen Affekte als unmittelbar auf das Wohl des einzelnen gerichtet ebenso zu eng, wie der der sozialen Affekte zu weit ist.

Was die Wertung dieser Triebe betrifft, so ergibt sie sich aus dem oben aufgestellten allgemeinen Wertgesetz, wonach alles auf das Wohl des Ganzen bezw. der Gattung ankommt. Die unnatürlichen Neigungen sind daher stets und durchaus böse. Die sozialen und selbstischen Triebe können je nach Grad und Stärke lasterhaft und gut sein. Sind die sozialen (natürlichen) Triebe auch grundsätzlich ihrem Wesen nach gut, so können sie doch auch zu stark und dadurch schlecht sein, obgleich sie oft als Tugend gebilligt werden[2]). Ist bei ihnen aber weniger zu besorgen, daß sie zu stark, sondern eher, daß sie zu schwach sind, so ist es bei den selbstischen gerade umgekehrt. Ist bei

---

[1]) Inquiry, II, 1, 3 p. 286.

[2]) Inquiry, II, 1, 3 p. 292; I, 2, 2 p. 250.

einem Geschopf die Sorge für sich selbst oder die Rücksicht auf das eigene Wohl so stark, daß damit zusammen das Interesse der Gattung oder des Ganzen nicht bestehen kann, so ist das als ein böser und schlechter Trieb anzusehen[1]). Wenn dagegen der selbstische Trieb in Wirklichkeit nicht allein mit dem allgemeinen Wohle zusammen bestehen kann, sondern zu dessen Förderung beiträgt, ja gefordert ist, so ist er soweit davon entfernt, böse zu sein, „daß vielmehr ein Geschöpf ohne ihn schlechterdings nicht gut genannt werden kann"[1]). Die sozialen Triebe aber stehen höher als die selbstischen, sie sind das „Prinzip der Tugend"[2]), und die selbstischen haben sich ihnen unterzuordnen[3]).

Der sittliche Wert eines Menschen wird darum (s. u.) in das richtige Verhältnis der Triebe zueinander gegründet, in ein harmonisches Gleichgewicht der Triebe, in die symmetrische Schönheit der Seele. Wir sehen auch hier wieder, wie in seiner optimistischen Weltanschauung, das Aesthetische, das Ausfluß der ganzen Persönlichkeit Shaftesburys ist, hindurchbrechen.

Der Mensch besitzt die Fähigkeit, diese Ordnung und Harmonie in sich herzustellen. Er kann seine Triebe leiten und regulieren. Diese Regulierung geschieht vermittels der Vorstellungen und vermittels Affekte zweiter Ordnung, die sich auf die Triebe selber richten. Es sind dies die Affekte des Gefallens und Mißfallens, der Billigung und Mißbilligung, ein natürlicher Sinn für Recht und Unrecht. Shaftesbury nennt sie Reflexionsaffekte (reflex affections) oder auch den moralischen Sinn (moral sense), oft auch moralischen „Geschmack" (moral taste). Wir würden heute „Wertgefühl" dafür sagen oder auch — ganz im Shaftesbury'schen Sinne — „Geschmacksurteil". Die meisten Darsteller der Ethik bezeichnen die Richtung, die von Shaftesbury ausgehend, hauptsächlich von Hutcheson und Butler nach ihm vertreten wurde und die Natürlichkeit der Moral lehrte, als die „moral sense school". Andere dagegen, wie z. B. Sidgwick[4]) und Albee[5]), wollen dem „moral sense" in der Shaftesbury'schen Ethik nur eine nebensächliche Rolle zugestehen. Der Moral Sense ist aber in Wirklichkeit ein wesentlicher Bestandteil der Shaftesbury'schen Ethik. Er hat den

---

[1]) Inquiry, I, 2, 2 p. 248.
[2]) Inquiry, I, 3, 3 p. 276.
[3]) Inquiry, II, 1, 3 p. 293.
[4]) „Short Outlines of the History of Ethics" p. 187.
[5]) „The Relation of Shaftesbury and Hutcheson to Utilitarianism" in Philosophical Review vol. V, p. 30.

Ausdruck geprägt[1]), wenn er auch im Texte selbst nur an einer Stelle erscheint[2]). Der Moral Sense (Sense of Right und Wrong; Right Taste) ist das Erkenntnisorgan für gut und böse im Menschen. „Er unterscheidet rasch, was für die Gattung oder das Allgemeine gut oder böse ist" („... readily discerns the good and ill towards the species or public")[3]). So bestätigt er das teleologische Wertgesetz und ist selbst wie dieses in der teleologischen Ordnung der Welt begründet. Namentlich Hobbes und Locke gegenüber betont Shaftesbury die Ursprünglichkeit[4]) und Natürlichkeit des moralischen Gefühls. „Sense of right and wrong therefore being as natural to us as natural affection itself, and being a first principle in our constitution and make, there is no speculative opinion, persuasion or belief,

---

[1]) Während alle Forscher den Ausdruck „moral sense" für eine Erfindung Shaftesburys halten, behauptet Ch. Weiser (a. a. O. S. 344 bis 348), daß bereits vor Shaftesbury in den Schriften der englischen Neuplatoniker, derem geistigen und persönlichen Kreise Shaftesbury selbst angehörte, schon Ausdrücke vorkommen, durch die eine originär-instinktive „moral faculty" angezeigt werden sollte. Shaftesbury führte diese „faculty" unter der Bezeichnung „moral sense" wirksam in die Diskussion der englischen Moralphilosophie ein, und wenn Adam Smith dem Terminus noch im Jahre 1759 kein Bürgerrecht in der philosophischen Literatur gewähren will („A word of late formation and not yet English" in „Theory of Moral Sentiments"), so gilt der Begriff heute doch als philosophischer Fachausdruck.

[2]) Inquiry I, 3, 2 p. 262; in den Textangaben, die Shaftesbury als Marginalnoten dem entsprechenden Texte gegenüberstellte (1. und 2. Auflg. der „Characteristics" 1711, 1714) und die auch in den folgenden Auflagen beibehalten wurden, kehrt der Terminus immer wieder. Auch der in den älteren Ausgaben enthaltene vollständige Index beweist, daß Shaftesbury in vielen Fällen, wo er den moral sense gar nicht als Marginalnote erwähnt, doch an ihn denkt. In der von Robertson besorgten Auflage wurden die Marginalnoten leider nicht aufgenommen, auch der von Shaftesbury mit großer Sorgfalt zusammengestellte Index beträchtlich gekürzt, was neben anderen Mängeln (vgl. P. Ziertmann: Archiv für Geschichte der Philosophie Bd. 17, S. 480 ff.) die Uebersichtlichkeit und Genießbarkeit seiner Ausgabe beeinträchtigt; vgl. V. Schönfeld, a. a. O., S. 21.

[3]) Inquiry, I, 2, 3 p. 252.

[4]) Nach der klaren Argumentation Lockes konnte sich die Theorie von den „angeborenen Ideen" nicht mehr gut halten. Dies veranlaßte Shaftesbury, der Moral nicht einen „angeborenen", sondern einen „con-natural" (d. i. „naturgemäßen") Charakter zu geben. Im 8. Briefe (3. Juni 1709) der „Several Letters written by a Noble Lord to a Young Man at the University", die an M. Ainsworth gerichtet waren und 1716 zum ersten Mal gedruckt wurden (vgl. Fowler a. a. O., S. 42, 45, 100—102), sagt er: „It was Mr. Locke that struck at all fundamentals, threw all order and virtue out of the world, and made the very ideas of these (which are the same as those of God) unnatural and without foundation in our minds. Innate is a word he poorly plays upon, the right word, though less used, is connatural" (Baseler Ausgabe, 1790, Bd. I., S. 344/345); vgl. dazu auch Soliloquy p. III, Paragraph 3. Vgl. die interessante Note bei Ch. Weiser a. a. O., S. 400 und die Anmerkung 60 Fr. Jodls (Gesch. d. Ethik, Bd. 1, S. 610).

which is capable immediately or directly to exclude or destroy it. That which is of original and pure nature, nothing beside contrary habit and custom (a second nature) is able to displace. And this affection being an original one of earliest rise in the soul or affectionate part, nothing beside contrary affection, by frequent check and control, can operate upon it, so as either to diminish it in part or destroy it in the whole"[1]). In diesem Sinne ist das moralische Gefühl primär, wenn es auch psychologisch gesehen ein sekundärer, zusammengesetzter Seelenvorgang ist. Bei Shaftesbury selbst ist das Verhältnis dieser Affekte zweiter Ordnung zu den Affekten erster Ordnung nicht klar bestimmt. Aber soviel ist sicher, daß wir erst im moralischen Sinne, durch welchen die unwillkürlich auftretenden Instinkte „bewußt" gutgeheißen werden, den sittlichen Wert sozialen Handelns erleben und erst durch ihn befähigt werden, aus dem einen Grunde zu handeln, weil die Handlung edel, schön, wertvoll ist. Erst durch ihn erhebt sich der Mensch über das, durch natürliche Funktionen des Trieblebens zustandekommende „bloß gute" Handeln des Tieres zum sittlich guten Handeln. Der moralische Sinn erst ermöglicht einen Ausgleich der Affekte; denn er ist nicht bloß Werturteil, sondern selbst ein Affekt, der zum Handeln treibt, „eine wahre Antipathie gegen Unrecht" und eine „wahre Neigung und Liebe zu Billigkeit und Recht um ihrer selbst und ihrer natürlichen Schönheit und Würde willen" („. . . for its own sake and on the account of its own natural beauty and worth")[2]). Hier ist, trotz der stark emotionalen Auffassung des Moralsinns, auch das Willensmoment angedeutet. Der Anteil des Willens und der Vernunft im moral sense ist bei Shaftesbury nicht klar ersichtlich. Th. Fowler[3]) betont, daß Shaftesbury durch die ganze Behandlung des Gegenstandes der moralischen Billigung sehr dazu neigt, den Anteil des Gefühls in unserem moralischen Urteil zu übertreiben und den der Vernunft zu verdunkeln, und er hält Shaftesburys Analyse der moralischen Billigung für unzulänglich, weil er nicht mit genügender Schärfe zwischen rationalem und emotionalem Elemente scheide. Diese Unklarheit zeigt sich schon bei den führenden Geistern des neuplatonischen Kreises. Von Cudworth, dem Autor des „Intellectual System of the Universe", wird die Vernunft als Quelle der „moral faculty" angesehen, von Henry More, dem Dichter, das Gefühl („Encheiridion Ethicum"). Genau derselbe Gegensatz zeigt sich bei seinen unmittelbaren Nachfolgern in dem Intellektualismus eines Samuel Clarke und Wollaston einerseits und der Gefühlsethik eines Hutcheson, Home, Ferguson andererseits. Auch das Verhältnis des Moral Sense zum „Gewissen", von dem Shaftesbury

[1]) Inquiry, I, 3, 1 p. 260.
[2]) Inquiry, I, 3, 1 p. 259.
[3]) a. a. O., S. 92.

auch gelegentlich spricht[1]), ist nicht klar bestimmt. Am wahrscheinlichsten erscheint uns eine Identifikation. Es kann nicht unsere Aufgabe sein, länger bei diesen gewiß wichtigen und interessanten Fragen zu verweilen und den Gedanken des moral sense geschichtlich und psychologisch zu würdigen[2]).

In Shaftesburys Gesamtansicht über Welt und Mensch, die Fundament und Voraussetzung seiner ganzen Sittenlehre ist, ist im Keime auch schon sein Moralprinzip enthalten. Mit dessen Erörterung wollen wir die allgemeine, skizzenhafte Darstellung schließen.

§ 9.

Ziel und Norm des sittlichen Handelns.

I.

Das Ziel.

Aus seiner teleologischen Weltanschauung gewinnt Shaftesbury das allgemeine Wertgesetz; aus diesem konsequenterweise auch das sittliche Wertgesetz. Wie jedes Ding und jedes Wesen seiner ganzen Beschaffenheit nach die Bestimmung in sich trägt, dem Wohl und Besten des Ganzen, der universalen Natur zu dienen, so auch der Mensch. Daraus ergibt sich ganz von selbst, daß letztes Ziel und letzter Zweck sittlichen Tuns die Förderung des allgemeinen Wohls ist. So liegt bei Shaftesbury in der Tat der Hauptnachdruck auf den „benevolent (social) affections“[3]), und „benevolence“ ist die Haupttugend, wenn nicht die Tugend schlechthin. „A sensible creature ... only is supposed good when the good or ill of the system to which he has relation is the immediate object of some passion or affection moving him“[4]). „When in general all the affections or passions are suited to the public good, or good of the species, as above mentioned, then is the natural temper entirely good. If, on the contrary, any requisite passion be wanting, or if there be any one supernumerary or weak, or anywise disserviceable or contrary to that main end, then is the natural temper, and consequently the creature himself, in some measure corrupt and ill“[5]), „To love the public, to study universal good, and to promote the interest of the whole world, as far as lies within our power, is surely the height of goodness, and makes that temper which we call divine“[6]). Dieser Gedanke zieht sich durch

---

[1]) Inquiry, II, 2, 1 p, 305.
[2]) Wir verweisen vor allem auf Fowler a. a. O., S. 76—83; V. Schönfeld, a. a. O., S. 52—64; Ch. Weiser, a. a. O., S. 343 ff.
[3]) Vgl. Inquiry I, 2, 3; I, 3. 1.
[4]) Inquiry I, 2, 1 p. 247.
[5]) Inquiry I, 2, 2 p. 250.
[6]) Enthusiasm IV, S. 27.

seine ganzen Schriften hindurch, und der Kampf gegen die Annahme des Egoismus' als letzter Quelle des Sittlichen (Hobbes. Larochefoucauld, Locke) ist darin unverkennbar. Dieses „Beste" des Ganzen umfaßt das materielle Wohlsein der Menschheit wie die geistigen Güter, wenn auch letztere im Vordergrund stehen. Was Shaftesbury vorschwebt, ist ein universalistisches Ziel, das Ziel einer alle menschlichen Werte[1]) umfassenden Kultur, das Humanitätsideal.

Aber das ist nur die eine Seite seines sittlichen Ideals. Wie in der Natur bei der Erreichung des Zieles überall Zweckmäßigkeit, Sparsamkeit, Ordnung und Harmonie unter den einzelnen Teilen herrscht, so ist auch zur Erreichung der moralischen Vollkommenheit Oekonomie, Ordnung, Symmetrie und Harmonie der Affekte, ohne welche Zweckmäßigkeit nicht möglich ist, notwendig. Und so kommt Shaftesbury dazu, das Sittliche in Parallele zum Aesthetischen zu bringen, ja beide zu identifizieren. So findet sich denn neben der oben gegebenen Begriffsbestimmung des Sittlichen in seinen Schriften eine ganze Reihe von anderen, die immer wieder zum Ausdruck bringen, daß das Sittliche das Maßvolle, das Harmonische sei, daß Harmonie und Proportion nicht nur das Wesen der künstlerischen Schöpfung, sondern auch das der sittlichen Gestaltung des Lebens seien. Harmonie ist das gemeinschaftliche Merkmal, welches das Reich der Kunst mit dem der Sittlichkeit verbindet. Wo Harmonie ist, da ist das Schöne, wo Harmonie ist, da ist auch das Gute. Auf der Harmonie der Affekte beruht jede gute Handlung. Dieser Gedanke war für den platonischen Geist Shaftesburys ein Herzensbedürfnis. „Harmony is Shaftesburys catchword", sagt L. Stephen[2]). Harmonie herrscht in Natur und Moral, Harmonie ist zugleich das Band, welches beide Welten zu einem Reiche verbindet.

Was schön ist, ist auch w a h r[3]). So kommt er zu der Identifikation von Schönheit, Güte (Sittlichkeit) und Wahrheit: „What is beautiful is harmonious and proportionable; what is harmonious and proportionable is true: and what is at once both beautiful and true is, of concequence, agreeable and good"[4]). „Virtue itself is no other than the love of order and beauty in society"[5]). Im „Soliloquy"[6]) sagt er: „Virtue has the same fixed standard. The same numbers, harmony, and proportions will have place in Morals, and are discoverable in the characters and affections of mankind in which are laid the just foundations of an art and science superior to every other of human practice

[1]) Man denke an die weite Fassung des Sozialen!
[2]) „English Thoughts" S. 26; Essays S. 227.
[3]) Vgl. z. B. auch Sensus Communis, p. IV § 3, p. 94: „And thus, after all, the most natural beauty in the world is honesty and moral truth. For all beauty is truth."
[4]) Miscellaneous Reflections, Misc. 3, Ch. 2. p. 268/269.
[5]) Inquiry I, 3, 3 p. 279.
[6]) p. III § 3, p. 227/228.

and comprehension". Und ob ein Ding oder ein Charakter gut oder schlecht, d. i. schön oder häßlich ist, hängt durchaus nicht von unserem Geschmacke ab; denn „Harmony is harmony by nature" und, so fährt er fort[1]), „things are stubborn and will not be as we fancy them, or as the fashion varies, but as they stand in nature"[2]). Dieselbe Tendenz, die moralischen Begriffe denen der Kunst anzugleichen oder sie zu identifizieren, zeigt sich in dem häufig wiederkehrenden Vergleiche des Philosophen mit dem „Virtuoso", ein Wort, das dortmals viel in Gebrauch war (geht auf die Renaissance zurück) und soviel bedeutet wie das heutige Amateur (Dilettant)[3]). In Soliloquy[4]) lesen wir: „Thus are the arts and virtues mutually friends, and thus the science of virtuosi and that of virtue itself, become, in a manner, one and the same". Aus dieser Vermischung und Gleichsetzung von Sittlichkeit und Schönheit wird auch verständlich, daß wir nach Shaftesbury die Güte, d. i. Schönheit eines Charakters unmittelbar gefühlsmäßig innewerden, intuitiv erfassen und daß dieser moral sense ohne Unterschied auch „moral taste („relish") genannt wird. Sense of Beauty und Moral Sense sind nicht verschiedene Gefühlsvermögen, sondern ein und dasselbe, nur auf verschiedene Objekte angewandt: Auf äußere Objekte angewandt, ist es Sense of Beauty, auf menschliches Handeln und menschliche Charaktere angewandt, ist es Moral Sense und endlich auf die Betrachtung des ganzen Universums und der sittlichen Weltordnung angewandt, ist es ein religiöses Gefühl (religious sense), durch welches wir die höchste Schönheit erfassen. Während Home nach ihm sich große Mühe gibt, aesthetische und ethische Sympathie gegenseitig psychologisch[5]) abzugrenzen, ist für Shaftesbury das Gefühl wohl eine integrierende aber keine selbständige Provinz innerhalb der Seele. Für

---

[1]) p. III § 3, p. 227/228.

[2]) Man ist bei Shaftesbury wirklich nicht in Verlegenheit, für die Gleichsetzung von Tugend und Schönheit Belege anzuführen; doch müssen wir es bei obigen bewenden lassen. Wir verweisen besonders auf: Soliloquy: p. I, § 3 p. 136/137
p. III, § 3 p. 217/218.
Moralists: p. II, § 4 p. 69.
p. III, § 2 pp. 128, 138, 139, 141, 144.
Sensus Communis: p. IV, § 2, p. 89/90.

[3]) Darf aber nicht so eng verstanden werden; es bedeutet bei Shaftesbury ein Persönlichkeitsideal, in dem der Gelehrte, der Hofmann und die „schöne Seele", ein Stück Künstlertum, zu einer Einheit verbunden sind. (Vgl. zum Begriff des Virtuosen und Philosophen vor allem Misc. III, ch. 1, p. 252—256).

[4]) p. III, § 3, p. 217.

[5]) Er setzt den Unterschied darin, daß sich mit den aesthetischen „Emotionen" kein Begehren verbinde, während ethisches Verhalten sich durch Willensregungen, durch „Passionen", die auf Handlungen abzielen, charakterisiere.

ihn ist die Seele die e i n e und er begreift — das ist das Eigentümliche seiner Weltanschauung — die aesthetische und ethische Sympathie durch die Kraft einer religiös-kosmischen Stimmung in einer letzten inneren Einheit. Unter diesem aesthetischen Aspekte hat sich nun aber das Ziel sittlichen Tuns geändert. Haben wir oben seine Ethik als durchaus sozial charakterisiert, so tritt jetzt in der Erneuerung der antiken Lehre von der K a l o k a g a t h i e die harmonische Persönlichkeit in den Mittelpunkt seiner Ethik. Seine Sozialethik wird zur Persönlichkeitsethik. Darin liegt kein Widerspruch. Wenn R. Rein[1]) von einer Entfernung von seinem universalen sittlichen Wertgesetz und einer Annäherung an das griechische individualistische Persönlichkeitsideal spricht und hierin scheinbar einen Gegensatz sieht, indem er sagt: „Nicht die Richtung der Triebe auf das Ganze, nicht ihre Wesensbeschaffenheit, sondern die harmonische Proportion der verschiedenen seelischen Regungen ist entscheidend, nicht die soziale (universale), sondern die harmonische Persönlichkeit ist wertvoll", so ist das nur bedingt richtig und dazu angetan, die Meinung Shaftesburys mißzuverstehen und zu mißdeuten.

Das universale Welt- und Wertgesetz ist eben nach Shaftesbury ein Formgesetz; Harmonie ist eben nach ihm zugleich auch notwendig Teleologie und umgekehrt. Die harmonische Persönlichkeit ist eben zugleich die soziale. Die Harmonie des Mikrokosmos' ist, wenn sie wirklich Harmonie ist, ausgerichtet an der Harmonie des Makrokosmos', d. h. in der harmonischen Persönlichkeit ist die wesenhaft soziale Einstellung, die Einstellung auf das Ganze notwendig mitgegeben. Darum ist es kein Widerspruch zu sagen, seine Ethik ist eine ausgesprochene Persönlichkeitsethik, aber eben eine sozial bestimmte. Die Harmonie der Affekte ist nicht nur psychologische Voraussetzung für die Erreichung des universalistischen sittlichen Zieles, sondern ist in diesem selbst notwendig mitenthalten[2]). Beide Ziele sind in Wirklichkeit nicht zwei verschiedene Ziele, sondern nur zwei verschiedene Formulierungen ein und desselben Zieles unter zwei verschiedenen Aspekten. Dasselbe wird uns (s. u.) wieder begegnen, wenn wir seine sittliche Norm kennzeichnen werden. Shaftesbury vertritt in Wirklichkeit ein u n i v e r s a l e s sittliches Ideal — nicht nur in dem Sinne, daß er es in die universale Natur selbst gründet, sondern auch in dem Sinne eines alle menschlichen Seiten und Werte umfassenden Ideals, wie wir

[1]) „Altruismus und Egoismus bei Hobbes und Shaftesbury", Diss. Tübingen 1925 (maschinenschriftlich) S. 102.

[2]) Damit glauben wir auch die Kritik Fowlers (a. a. O., S. 96/97), worin er Shaftesbury den Vorwurf macht, er habe die persönlichen Tugenden (wie chastity, frugality, temperance) nur als Bedingungen der Tugend, nicht als Tugenden selbst gelten lassen, entkräftet zu haben.

schon oben erwähnt haben. Das ist, nach unserer Meinung, einer seiner großartigsten Gedanken, mag man zu seiner Wesensbestimmung des Sittlichen[1]) und dessen Fundierung stehen, wie man will.

II.

Die Norm des sittlichen Handelns.

Nach dem, was wir über das oberste Ziel gesagt haben, läßt sich die oberste Norm ebenfalls auf zwei Arten fassen:

1. Lebe dem Ganzen! und

2. erstrebe jene innere Harmonie der Affekte und der Persönlichkeit, indem du jener inneren Stimme folgst, die jederzeit über Schönheit und Häßlichkeit deines Charakters entscheidet. Daß dies in Wahrheit nicht zwei verschiedene Normen, sondern nur zwei verschiedene Formulierungen ein und derselben Norm sind, geht aus unseren obigen Ausführungen hervor. Wollen wir eine einheitliche Formulierung geben, die jene beiden in einer Einheit begreift, so kann sie nur lauten: l e b e n a t u r g e m ä ß ! Alle sittlichen Forderungen lassen sich für Shaftesbury in dem einen Gebote des naturgemäßen Lebens zusammenfassen. Hierin ist er ganz Stoiker. Ein Gedanke, wie ihn folgende Stelle ausdrückt und der sich durch die ganze Characteristics hindurchzieht, konnte schwerlich von einem Philosophen, der nicht ganz den Geist der stoischen Philosophie in sich aufgenommen hatte, geäußert worden sein: „Can you not call to mind what we resolved concerning Nature? Can anything be more desirable t h a n t o f o l l o w h e r? Or is it not by this freedom from our passions and low interests that we are reconciled to the goodly order of the universe, that we harmonise w i t h N a t u r e, and live in friendship both with God and man[2])?" In der „Inquiry"[3]) heißt es: „And to have this entire affection or integrity of mind is t o l i v e a c c o r d i n g t o N a t u r e, and the dictates and rules of supreme wisdom. This is morality, justice, piety, and natural religion". Das Grundgesetz des Lebens, die Grundforderung, die die „Natur"

---

[1]) Wir gehen auf Shaftesburys aesthetische Theorie des Sittlichen kritisch nicht ein. Wir müssen sie ablehnen. Daß die Wertprädikate gut, schön und wahr ganz verschiedene Wertqualitäten meinen, darüber sind sich heute die Wertphilosophen alle einig. Wir können von einer Kritik um so eher absehen als dieser Gedanke Shaftesburys in keinem unmittelbaren Zusammenhange mit unserem Problem steht. Wir verweisen auf Fowler (a. a. O., S. 94/95); R. Rein, a. a. O., S. 109/110; V. Schönfeld, a. a. O., S. 59; G. Heymans, a. a. O. S. 230 f.; H. Cohen, a. a. O., S. 330, u. a.

[2]) Moralists, p. III, § 3, p. 148.

[3]) II, 2, 1, p. 301/302.

der Welt an uns stellt und an deren Erfüllung sie das Glück geknüpft hat (s. u.) ist aber die selbstlose Hingabe an das Ganze und der selbstlose Dienst am Ganzen: „Thus in the several orders of terrestrial forms a resignation is required, a sacrifice and mutual yielding of natures one to another. The vegetables by their death sustain the animals, and animal bodies dissolved enrich the earth, and raise again the vegetable world. The numerous insects are reduced by the superior kind of birds and beasts, and these again are checked by man, who in his turn submits to other natures, and resigns his form a sacrifice in common to the rest of things"[1]). So begreift Shaftesbury wieder, wie die Stoiker, das Sein als ein Zusammensein, als ein In-Beziehung-Stehen (s. o. S. 77); das ist einer der Grundpfeiler seiner Philosophie. Deshalb bezeichnet er auch die sozialen Affekte als die im eigentlichen Sinne „natürlichen" Affekte. Er zeigt, wie sich die höheren Gattungen aus den niederen erbauen, wie die Einzelorganismen in Bau und Wesensart deutlich die Beziehungen auf höhere Ordnungen (Systeme) erkennen lassen, deren Erhaltung sie durch Leben und Tod dienen. Das Werden, die Natur besteht ganz offenbar durch das Sterben. So verstehen wir auch, wie bei der höchsten Gattung, dem mit Bewußtsein und Geist ausgestatteten Menschen der höchste Lebenssinn, d. h. der höchste sittliche Wert, die höchste sittliche Vollkommenheit in der Interesselosigkeit, in der Selbstvergessenheit, in der Selbsthingabe und Selbstopferung besteht — ein für unser Problem äußerst wichtiger Gedanke. Nicht Selbstvernichtung jedoch, sondern Selbsterfüllung ist der Sinn dieses Opfers. Es erfüllt sich im Opfer, in der Selbstlosigkeit der Sinn unseres Selbst[2]). Die heroische Liebe im weitesten Sinne ist daher der natürliche Affekt, jene Sehnsucht, die uns aus der egoistischen Enge hinaustreibt hin zum Ganzen, hin zur göttlichen „Natur": „To learn how to submit all of his affections to the rule and government of the whole; how to accompany with his whole mind that supreme and perfect mind and reason of the universe. This is to live according to Nature, to follow Nature, and to own and obey Deity"[3]).

Diese Norm des secundum naturam vivere ist sehr allgemein und macht in der Anwendung auf das praktische Leben sicher Schwierigkeiten. Shaftesbury selbst gibt auch nirgends einzelne sittliche „Naturgesetze", konkrete sittliche Normen. Aber in dieser Schwäche jedes universalistischen Ideals, jeder allgemeinen Norm liegt zugleich ihre Stärke: sie bewahrt vor Einseitigkeit und ermöglicht weitgehendste Berücksichtigung

[1]) Moralists, p. I, § 3. p. 22.
[2]) Vgl. Ch. Weiser, a. a. O., S. 199.
[3]) Nachlaß: B. Rand, a. a. O., S. 6; zitiert bei Weiser, a. a. O Seite 417.

besonderer Umstände und Zeitverhältnisse. Ueber alle Schwierigkeiten hilft zudem der „Moralsinn", solange er unverdorben ist, hinweg. Auch in dessen Conception zeigt sich stoischer Einfluß. Denn der Begriff des moral sense hat für seinen Sinn den sensus communis zur Voraussetzung. Dieser darf nicht als „common sense" verstanden werden, sondern als consensus gentium (notiones communes), als Erkenntnisorgan für das Ewig-Göttliche, als die Manifestation des geistig-göttlichen Weltgrundes[1]), als die wirksame geistige Gegenwart des Ganzen im einzelnen. Da aber Shaftesbury die stoische Lehre des secundum naturam vivere ganz und gar ins Aesthetische abgebogen hat, steht der „Geschmack" als Lehre und Forderung notwendig im Mittelpunkte seiner Philosophie. Das sittliche Urteil ist ein Geschmacksurteil; Gegenstand dieses Geschmacksurteils sind nicht einzelne Taten, sondern die geistige Gestalt der harmonischen Persönlichkeit. Fand die Moral Sense-Theorie als Versuch, das theologische „Gewissen", die Forderungen der Religion, Sittlichkeit überhaupt als etwas Natürliches zu begreifen, rasche Aufnahme, die noch durch den herrschenden Sensualismus begünstigt wurde, so verstehen wir doch, daß man die Lehre vom „Geschmacke" verwarf. Das Sittliche zu einer Geschmackssache zu machen, hieß den Gegnern die Moral den schwankenden Meinungen ausliefern, gründete Geschmack doch in einem „Variablen" (in Gefühl und Phantasie nach der zeitgenössischen Anschauung) gegenüber der festgegründeten „Vernunft". Shaftesbury war der Geschmack nicht das Variable; ihm war er die sicherste innere Erfahrung. Ihm genügte als Ausgangspunkt seiner Philosophie nicht das Descartes'sche Cogito ergo sum. Das Bewußtsein war ihm nur „das Ich, nicht das Selbst[2])", ein Halbes, nicht die Totalität, „Kraft ohne Gestalt, Geist ohne Form[2])". Er setzt an die Stelle des Bewußtseins die „Einheit des Bewußtseins", nicht als „abstrakte Idealität der Einheit[2])" (wie etwa Leibniz), sondern die Einheit des wertenden Bewußtseins. Bei allem bunten Wechsel der Bilder und Phantasien, der Gefühle und Gedanken, behauptet das Ich seine Identität, und zwar die Identität der Wertung. In einer „bestimmten einheitlichen Schätzung der Lebenswerte[2])" erkennt das Ich sich als das Eine, als das Gleiche. So ist eigentlich „die Einheit des sittlichen Bewußtseins[2])" sein Ausgangspunkt. Die Werte sind das „stoffliche Substrat, in dem das Ich sich als Selbst erfaßt". Diese Einheit der Wertung ist „die Substanz, die „Form" von der Shaftesbury ausgeht[3])". So verstehen wir, daß für Shaftesbury der

---

[1]) Vgl. Ch. Weiser, a. a. O., S. 121.

[2]) vgl. Ch. Weiser, a. a. O., S. 244.

[3]) Auch dieses Hinausschreiten über Descartes führt Weiser (S. 244) auf stoische Tradition zurück, auf das stoische Hegemonikon in der Fassung des Marcus Aurelius als die tätige Einheit des sittlichen Bewußtseins.

„Geschmack" als das Organ, diese Einheit der sittlichen Wertung, die als ein Gemeinsames, als ein Verbindendes unter den Menschen begriffen wurde, zu gestalten und darzustellen, durchaus nichts Variables war, sondern als ein der höchsten Ausbildung fähiges Organ, das den Sinn des Seins einheitlich gestaltend zu erfassen vermag, war es ihm das festeste Fundament aller Erkenntnis und aller Kultur. Einen Kardinalsatz seiner Lehre enthält der letzte Abschnitt des „Soliloquy[1])": „Could we once convince ourselves of what is in itself so evident, 'That in the very nature of things there must of necessity be the foundation of a right and wrong taste, as well in respect of inward characters and features as of outward person, behaviour, and action', we should be far more ashamed of ignorance and wrong judgment in the former than in the latter of these subjects." Das Geschmacksurteil als sittliches Urteil ist also nicht in einem Willkürlichen, in irgend einer Convention, in Geboten und Gesetzen, welche von außen an uns herantreten, sondern in der universalen Natur und in der Natur des Menschen selbst begründet: in seiner Gesinnung, in seiner Persönlichkeit, d. i. in der inneren Einheit oder Uneinheitlichkeit seiner Affekte und Wertungen, in der inneren Proportionalität oder Disproportionalität, die in der Proportionalität des Universums mit einbegriffen ist. So sucht Shaftesbury der Sittlichkeit — von ihrem aesthetischen Gepräge ganz abgesehen — eine unabhängige Basis zu geben, sie in die „Natur" selbst zu begründen, nicht auf positiv göttliche Gebote (gegen die Theologie seiner Zeit), auch nicht auf die menschliche Gesellschaft, d. i. äußere Autorität (gegen Hobbes und Locke). Diese für unser Problem so bedeutsame Anschauung teilt er ganz mit den Stoikern. Man muß sich immer auch die besonderen Zeitumstände vergegenwärtigen. Man stand noch ganz unter dem Eindruck des Zusammenbruches der alten scholatischen Welt: das Welt und Menschheit umspannende Ewige war verloren gegangen. Wir verstehen, wie man um so begieriger nach allen jenen stoischen Vorstellungen griff, die ein Verbindendes unter den Menschen behaupten, ein Gemeinsames: ein neuer Halt bot sich aus dem Innern der Natur, aus dem Innern der Welt selbst. So gehört die Stoa zum Wurzelboden der ganzen Shaftesbury'schen Art und Weltanschauung[2]). So ist bei ihm das

[1]) p. III, § 3. p. 216 217: vgl. auch die oben (S. 86) angeführte Stelle.

[2]) Stoischer Einfluß auf Shaftesbury ist in der Literatur immer schon betont worden (vgl. Einleitungen der Uebersetzungen und der Robertson'schen Ausgabe: Fowler a. a. O., S. 98; Weiser a. a. O. an vielen Stellen, besonders S. 212—214, 386—391). In der Arbeit von V. Schönfeld ist der Quellenfrage eine eingehende Untersuchung gewidmet und auf Grund des Nachlasses der historisch einwandfreie Beweis erbracht, daß Shaftesbury die stoischen Schriften tatsächlich genau kannte und las. (a. a. O., S. 65—71). Die sorgfältig zusammengestellten

Sittengesetz wie bei den Stoikern das Naturgesetz selbst. Es gibt nach ihm kein Sollen als das aus der Natur erschlossene. Sittliche Pflicht ist das Bewußtwerden des Seins als eines Verpflichtenden. Pflicht ist die Uebereinstimmung mit dem Weltgesetz, mit der großen göttlichen „Natur". Pflicht erwächst aus der Besinnung auf das Wesen und das Gesetz der eigenen Natur. Pflicht ist Einklang des Individualgesetzes mit dem Weltgesetze. Da das Weltgesetz für Shaftesbury das der Harmonie ist, so kann für ihn diese stoische Formel auch lauten: Pflicht ist Aufnahme der Weltmaße als ein Lebendig-Bestimmendes; Pflicht ist innere Harmonie der Persönlichkeit. Mit dieser Auffassung des Sittlichen als des „Naturgemäßen" ergeben sich aber für Shaftesbury dieselben Schwierigkeiten wie für die Stoiker (vgl. o. I. Tl. § 4). Das Sittliche kommt in Gefahr als bloß „Natürliches", Naturgewordenes seinen eigentlichen Sinn zu verlieren. Dazu trägt seine stark optimistische Auffassung der Natur im allgemeinen und der menschlichen Natur im besonderen noch besonders bei. Freilich ist auch Shaftesbury, wie die Stoiker, gegen

---

Kataloge seiner Bibliothek zeigen, daß er die Werke der griechischen und römischen Dichter und Denker fast alle besaß, und unter ihnen sind Epiktet und Marc Aurel am stärksten vertreten. Er besaß alle neuen Ausgaben dieser Denker, besonders des Marc Aurel, die in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts erschienen (von Gataker, Casabon und dem Ehepaar Dacier); von seinem Freundeskreis in Holland (Bayle) wurde er in dieser Geschmacksrichtung noch besonders gefördert. Seine Belesenheit in den Schriften der Alten war eine ganz ungewöhnliche. In seinen unveröffentlichten Manuskripten findet sich ein vollständiger Entwurf zu einer Lebensgeschichte des Sokrates (Shaftesbury-Papers Bundle 27, Nr. 14), die eine genaue Kenntnis des Xenophon und Aristophanes verrät; eine bisher unveröffentlichte systematische Untersuchung über die Affekte beweist eine bis ins kleinste gehende genaue Kenntnis der klassischen Literatur (Shaftesbury-Papers, Bundle 26, Nr. 7). Sokratischer („Sokratische Ironie" s. Weiser, a. a. O., S. 138/139), Platonisch-Aristotelischer Einfluß sind nicht schwer nachzuweisen: der Gedanke, um nur einiges zu nennen, daß der Mensch von Natur ein „social animal" sei und die Gesellschaft ihren Ursprung in der Familie habe, erinnern ohne weiteres an Aristoteles; desgleichen an Plato und Aristoteles der Gedanke der Kalokagathie und der harmonischen Ausbildung der menschlichen Natur. (vgl. Fowler a. a. O., S. 98; Weiser a. a. O., S. 211/213). Aber wie gesagt, Epiktet und Marc Aurel standen ihm am nächsten. In seinen Handschriften findet sich eine vollständige englische Uebersetzung des Encheiridion des Epiktet (Shaftesbury-Papers, Bundle 27, Nr. 24). Das philosophische Tagebuch (v. B. Rand als „Philosophical Regimen" veröffentlicht) ist unstreitig die bedeutsamste neuzeitliche Bekundung stoischer Philosophie (vgl. Weiser, a. a. O., S. 172). Aber er ist doch nicht nur der moderne Stoiker; starke Einflüsse gingen auf ihn aus von Plotin (Weiser, a. a. O., S. 63 bis 65; 216—226), wahrscheinlich über die Renaissance, bes. Giordano Bruno (s. bes. Frischeisen-Köhler S. VIII—XIII; Weiser a. a. O., S. 231): mit G. Bruno teilt er den Glauben an einen inneren Geist und eine schöpferische Aktivität in der Welt, die glühende und begeisterte Naturauffassung und Naturliebe, das Versenken und die Hingabe an den unendlich göttlichen Weltgrund, die Sehnsucht über sich selbst hinaus, die Erkenntnis der hohen Bedeutung der Phantasie, des Gefühls und

die tatsächliche Verkehrtheit und Schlechtigkeit der Menschen nicht blind[1]), aber eben die Erklärung des Bösen bietet auf seinem Standpunkte große Schwierigkeit, und die Annahme von wirklichem Bösen — nicht nur auf anthropologischer Wertung beruhendem — ist und bleibt eine Ungereimtheit in seinem System. Andrerseits sieht man, wenn Shaftesbury mit seinem Optimismus recht hat und der Mensch, wie alles, so zweckmäßig eingerichtet und von Natur aus für das Gute geschaffen ist, nicht mehr recht ein, was dem Menschen überhaupt noch zu tun übrig bleibt, wie überhaupt sittliche Leistung und Anstrengung nötig und möglich ist. In der Tat ist bei Shaftesbury auch wenig von Pflicht und Wille die Rede. Die größte Schwierigkeit erwächst ihm (wie den Stoikern) auf dem Gebiete der Willensfreiheit. Shaftesbury spricht sich über dieses Problem nirgends ausdrücklich aus. Er hat es bewußt vermieden. Das hängt mit seiner ganzen Art des Philosophierens zusammen: dem rhapsodischen Charakter seiner Schriften, dem Abscheu gegen alle Spekulation, der Abneigung gegen das Systematische[2]) und gegen die Meta-

---

der Leidenschaften in der Oekonomie des menschlichen Innerns und in dem Organismus der menschlichen Kultur, den erhöhten Lebensgenuß, den Begriff des virtuoso und die Lehre von den drei Arten der Schönheit usw. Was sein Verhältnis zu Spinoza betrifft, so kann der bisweilen behauptete Einfluß von ihm auf Shaftesbury nicht aufrechterhalten werden (s. V. Schönfeld, a. a. O. S. 71—74; Frischeisen-Köhler S. XIV—XV). Was Zeitgenossen und unmittelbar ihm vorangehende Autoren anlangt, so spielt er am häufigsten auf Hobbes und Locke, zu deren Hauptlehrsätzen er im Gegensatz steht, an. Hierin setzt er die Cambridger Schule fort. Auf diese Gegnerschaft haben wir gelegentlich schon hingewiesen. Im übrigen verweisen wir auf Fowler, der meint, daß die Lehren Hobbes' und Lockes ihn eigentlich erst veranlaßten, seine Theorie zu entwickeln (a. a. O., S. 99—102; Weiser, a. a. O., S. 305—308, 433—446). Sein Verhältnis zu Leibniz haben wir schon oben charakterisiert (S. 78). Um nicht schon eingehend Behandeltes wiedergeben zu müssen, lassen wir es bei diesen Verweisen auf die angegebene Literatur bewenden. Uns interessiert die Quellenfrage nur, soweit sie mit unserem Problem unmittelbar zusammenhängt. Deswegen sind wir auf den stoischen Einfluß näher eingegangen. Auf den Einfluß Lockes und Hobbes', soweit er für unser Problem bedeutsam ist, kommen wir im nächsten Kapitel gelegentlich zurück.

Was den Einfluß Shaftesburys auf die Zeit nach ihm betrifft, s. vor allem das Werk Weisers, ferner Fowler, a. a. O., S. 135—167; V. Schönfeld, a. a. O., S. 75—79.

[1]) So spricht er in der Inquiry I, 3, 3 p. 268 von dem Prinzip der Selbstliebe („principle of self-love") „which is naturally so prevailing in us" und in Inquiry II, 1, 3 p. 291 sagt er: „For as the highest improvements of temper are made in human kind, so the greatest corruptions and degeneracies are discoverable in this race" und er klagt, daß während die Tiere, ihrem Instinkte folgend, dem Wohle der Gattung gemäß leben, man den Menschen oft recht wenig in Uebereinstimmung mit der Natur finde.

[2]) „The most ingenious way of becoming foolish is by a system" (Soliloquy III, 1, p. 189); Man kann dabei vielleicht an einen Einfluß Montaignes' denken (vgl. Weiser a. a. O., S. 92).

physik[1]), so wie sie an den scholastischen Universitäten gepflegt wurde. Ihm lag weniger daran, ein Zunftphilisoph zu sein, viel eher wollte er zu den Dichtern gezählt werden. Er wollte seine Mission, der Moral eine unabhängige und natürliche Grundlage zu geben, nicht als „pedant" oder „schoolman", sondern als ein „man of taste" erfüllen. Was die Willensfreiheit anlangt, so kann er indeterministisch oder deterministisch gedeutet werden — und ist auch in beiderlei Weise gedeutet worden[2]). Aber vielleicht liegt in dem Moral Sense und, wie wir glauben, besonders in seinem edlen Enthusiasmus für das Wahre, Gute und Schöne doch ein starkes Willensmoment. „Even virtue itself he (Shaftesbury selbst) takes to be no other than a noble enthusiasm justly directed and regulated by that high standard which he supposes in the nature of things[3])". Ch. Weiser deutet ihn allerdings auch deterministisch. Er stützt sich dabei vor allem auf die Tagebücher und die Correspondenz (s. Rand, S. 90), wo sich Shaftesbury, da er keine Rücksicht zu nehmen hatte, allerdings ziemlich eindeutig äußert[4]). Doch spricht auch er (S. 360) in Bezug auf Shaftesbury von „Freiheit unter dem Gesetz", einer „Urentscheidung", einer „intelligiblen Tat", von einer zentralen Entscheidung für Form oder Unform (S. 363). Mag sich das bei Shaftesbury verhalten, wie es will — diese Frage liegt außerhalb des Rahmens unserer Untersuchung — soviel steht fest, daß es sich nach Shaftesbury beim sittlich guten Menschen nicht um ein von außen Bestimmtwerden handelt, sondern um ein solches von innen heraus. Das allein aber ist für unsere Frage wichtig. In diesem Sinne ist er Vertreter der sittlichen Autonomie und lehnt, wie wir noch genauer sehen werden, jede Heteronomie als Verpflichtungsquelle scharf ab. Er gründet die Verpflichtung ebensowenig wie die Stoiker in menschliche Gesetze und Forderungen oder in positiv göttliche Gebote, d. i. „Gesetztes" und lehnt jede Rücksicht auf Vor- und Nachteile als Motivation streng ab. Und ebensowenig wie die Stoiker die Glückseligkeit und innere Befriedigung, die nach ihrer wie Shaftesburys Ansicht notwendig mit dem moralischen Handeln verknüpft ist (s. u.), als Motivation zugestanden — wenigstens nicht in der Theorie —, sondern das „Glück" als Beigabe aufgefaßt haben, so auch Shaftesbury (wie

---

[1]) vgl. Moralists p. III, § 3; der ganze Zusammenhang dort zeigt, daß Shaftesbury sich in den „lofty flights, der Metaphysik nicht behaglich fühlt und sich lieber für den „humble spot" der realen Erde entscheidet (p. 119).

[2]) z. B. G. v. Gizycki: „Die Philosophie Shaftesburys", Leipzig und Heidelberg 1876, S. 83 deutet ihn deterministisch; G. Spicker, „Die Philosophie des Grafen von Shaftesbury", Freiburg 1872, S. 140 macht ihn zum Vertreter der Willensfreiheit.

[3]) Misc. Refl., Misc. II, ch. 1, p. 176.

[4]) Wir verweisen auf Weiser, a. a. O., S. 361—366.

wir im nächsten Kapitel noch genauer zu beweisen haben werden), wenngleich dem manche Stellen zu widersprechen scheinen. Damit kommen wir zu unserem eigentlichen Problem, nämlich dem der Motivation, zu dem wir jetzt gleich[1]) übergehen wollen, nachdem wir in diesem allgemeinen einleitenden Kapitel den Grund dazu gelegt haben.

[1]) Von einer Kritik und Würdigung der Shaftesbury'schen Philosophie im allgemeinen können wir, soweit sie nicht schon an manchen Stellen angedeutet wurde, absehen, um nicht schon oft Gesagtes noch einmal zu sagen. Wir verweisen auf die angeführte Literatur. Auch haben wir im ersten Teile dieser Arbeit schon gesehen, daß die moralisch gute Gesinnung als „normgemäße" Gesinnung sich mit der Norm, dem Moralprinzipe selbst ändert, je nach dem Standpunkte, auf dem ein Denker steht. Recht und Unrecht der verschiedenen Standpunkte und Moralprinzipien aber auszumachen, kann nicht Aufgabe dieser Untersuchung sein (wenn wir auch keinen Zweifel gelassen haben, welches sittliche Ideal uns selbst vorschwebt), sondern ist Aufgabe einer systematischen Ethik. Schwierigkeiten für die Begriffe der Legalität und Moralität, so wie wir sie bestimmt haben, ergeben sich eigentlich nur auf einem individuell-eudämonistischen und utilitaristischen Standpunkte (vgl. o. S. 41), aber auf diesem Standpunkte steht Shaftesbury nicht, wie aus unseren bisherigen Ausführungen zur Genüge hervorgeht und in den folgenden noch deutlicher werden wird. Unsere Untersuchung hat sich daher nur darauf zu beschränken, ob Shaftesbury nur die seiner Norm gemäße Gesinnung als Motiv sittlichen Handelns zuläßt oder nicht.

2. KAPITEL.

MORALITÄT UND LEGALITÄT BEI SHAFTESBURY.

§ 10.

Gegenstand sittlicher Beurteilung ist die Gesinnung.

Gegenstand des sittlichen Urteils sind nach Shaftesbury, wie aus unseren bisherigen Ausführungen hervorgeht, die Affekte, die Gesinnung, nicht die Handlung als solche, nicht der äußere Erfolg[1]). Wenn in die allgemeine Bewertung der Affekte[2]) zuweilen ein utilitaristischer Gesichtspunkt (indem nur gefragt zu werden scheint, inwieweit sie das oberste Ziel, das allgemeine Wohl tatsächlich fördern oder hemmen, wenn auch unbewußt) hereinzudringen und nicht scharf genug zwischen Nutz- und Gesinnungswert geschieden zu werden scheint, so muß wohl beachtet werden, daß Shaftesbury hier von „gut schlechthin", noch nicht von sittlicher Güte, von Tugend redet. Doch läßt er auch schon hier, wenn er vom Menschen spricht, keinen Zweifel, daß die Affekte nur dann gut zu nennen seien, wenn sie unmittelbar und bewußt als im Dienste des Allgemeinwohls stehend in Aktion gesetzt werden[3]). Schon an manchen Stellen in den Abschnitten der Inquiry[4]), wo er noch von „gut" als einer rein sachlichen, nicht sittlichen Wertung handelt, noch mehr aber an den weiter unten folgenden[5]), wo er von der Tugend im Gegensatz von „bloß Gutem" spricht, bringt er die Betonung der Gesinnung und die Ablehnung bloß äußerlicher utilitaristischer Wertung klar zum Ausdruck. Wir führen die wichtigsten an: „We do not, however, say of any one that he is an ill man ... because he has convulsive fits which make him strike and wound such as approach him. Nor do we say on the other side that he is a good man when, having his hands tied up, he is hindered from doing the mischief he designs; or (which is in a manner the same) when he abstains from executing his ill purpose through a fear of some impending punishment, or through the allurement of

---

[1]) vgl. o., S. 79.
[2]) Inquiry, I, 2, 2.
[3]) vgl. auch o. S. 79, 85 angeführte Stellen.
[4]) bk. I, p. 2, §§ 1, 2.
[5]) bk. I, p. 2, §§ 3, 4.

some exterior reward[1])". — „Therefore if through such an earnest and passionate love of life a creature be accidentally induced to do good (as he might be upon the same terms induced to do ill) he is no more a good creature for this good he executes than a man is the more an honest or good man either for pleading a just cause, or fighting in a good one, for the sake merely of his fee or stipend.

Whatsoever therefore is done which happens to be advantageous to the species through an affection merely towards selfgood, does not imply any more goodness in the creature than as the affection itself is good. Let him, in any particular, act ever so well, if at the bottom it be that selfish affection alone which moves him, he is in himself still vicious. Nor can any creature be considered otherwise when the passion towards selfgood, though ever so moderate, is his real motive in the doing that to which a natural affection for his kind ought by right to have inclined him.

And indeed whatever exterior helps or succours an ill-disposed creature may find to push him on towards the performance of any one good action, there can no goodness arise in him till his temper be so far changed that in the issue he comes in earnest to be led by some immediate affection, directly and not accidentally, to good and against ill[2])". Die gute Gesinnung, d. i. Erkenntnis des Guten (durch reflex-affections) und bewußte Bejahung und Befolgung desselben ist auch für Shaftesbury die conditio sine qua non für jedes tugendhafte Handeln: „So that if a creature be generous, kind, constant, compassionate, yet if he cannot reflect on what he himself does, or sees others do, so as to take notice of what is worthy or honest, and make that notice or conception of worth and honesty to be an object of his affection, he has not the character of being virtuous: for thus, and not otherwise, he is capable of having a sense of right or wrong, a sentiment or judgment of what is done through just, equal, and good affection, or the contrary[3])". Schuldloser, schicksalhafter Irrtum kann die sittliche Güte der Gesinnung und Persönlichkeit nicht beeinträchtigen. „... For wrong is not such action as is barely the cause of harm (since at this rate a dutiful son aiming at an enemy, but by mistake or ill chance happening to kill his father, would do a wrong), but when anything is done through insufficient or unequal affection (as when a son shows no concern for the safety of a father; or, where there is need of succour, prefers an indifferent person to him) this is of the nature

[1]) Inquiry, I, 2, 1, p. 247.
[2]) Inquiry, I, 2, 2 p. 249.
[3]) Inquiry, I, 2, 3 p. 253.

of wrong[1])". Während er aber Handlungen, die durch Irrtum in Tatsachen[2]) und Unvollkommenheit der Sinne und Gebrechen des Körpers[3]) verursacht werden, nicht als böse beurteilt, mögen sie noch so schädlich sein für das allgemeine Wohl, so glaubt er doch, es verhalte sich mit dem Irrtum hinsichtlich des Guten und Rechten selbst (also Irrtum der „inneren Stimme") anders: „For as the extravagance of judgment or belief is such that in some countries even monkeys, cats, crocodiles or other vile or destructive animals have been esteemed holy, and worshipped even as deities; should it appear to any one of the religion or belief of those countries that to save such a creature as a cat, preferable to a parent, was right, and that other men who had not the same religious opinion were to be treated as enemies till converted; this would be certainly wrong and wicked in the believer; and every action, grounded on this belief, would be an iniquitous, wicked, and vicious action[4])". Wie aber, wenn ein solcher Mensch in der besten Gesinnung handelt, glaubend Gutes zu tun, seine Pflicht zu erfüllen? Wir können unseren Philosophen von dem Vorwurf, an diesen Stellen nicht genügend zwischen schuldhaftem und schicksalhaftem Irrtum geschieden zu haben, nicht ganz freisprechen. Er mag dazu besonders verleitet worden sein, weil ihm in diesem Abschnitte vor allem auch am Herzen lag zu zeigen, inwiefern Wert und Tugend von der Erkenntnis dessen, was recht und unrecht ist, also von der Vernunft abhängen[5]) und wie verderblich der Einfluß barbarischer und abscheulicher Sitten und Religionen auf die Sittlichkeit sein kann.

Nach unseren Ausführungen über die sittliche Norm Shaftesburys und über seine Begründung der Sittlichkeit in die menschliche Natur selbst und in ihre Organisation ergibt sich von selbst, daß er die sittliche Gesinnung in die sozialen Affekte, in das moralische Wertgefühl und schließlich auch in ein Gefühl der Einheit mit allem Seienden, eine Art religiöser Stimmung (im weiteren Sinne), die die Hingabe an den göttlichen Weltgrund in begeisterungsfähigen Naturen zu erzeugen vermag, gründet. Hierin steht er im schroffsten Gegensatz zu Kant[6]). Ja, wenn Kants Bestimmung der Begriffe der Moralität und Legalität uneingeschränkt richtig wäre, trüge das ganze ethische System Shaftesburys nur l e g a l e n Charakter. Aber eben jene Meinung

---

[1]) Inquiry, I, 2, 3 p. 253.
[2]) Inquiry, I, 2, 3 p. 254.
[3]) Inquiry, I, 2, 3 p. 253.
[4]) ibid. p. 254.
[5]) Man beachte auch den Widerspruch mit seiner optimistischen Auffassung des moral sense; es ist im Grunde derselbe wie der, daß er überhaupt Böses anerkennt (vgl. o. S. 94).
[6]) Uebrigens stand auch der junge Kant noch stark unter dem Einfluß Shaftesburys; s. A. Messer: „Kants Ethik", 2. Kap.

Kants mußten wir zurückweisen. Nicht darauf kann es ankommen, ob ein Affekt, d. i. eine Neigung einer Handlung zugrundeliegt oder nicht, sondern nur welche Neigung. Was aber die Reinheit der Gesinnung betrifft, so steht die Shaftesbury'sche Forderung der Kant'schen nicht nach. Seine Grundforderung der selbst- und bedingungslosen Hingabe an das Ganze, der Interesselosigkeit und Selbstlosigkeit im Dienste der Gesamtheit, der edlen Begeisterung für das sittliche Schöne um seiner selbst willen, ist im Grunde nicht wesentlich verschieden von der Achtung vor dem erhabenen Sittengesetze, soviel strenger und herber die Forderung Kants klingen mag. „So that if there be any further meaning in this sense of right and wrong; if in reality there be any sense of this kind which an absolute wicked creature has not; it must consist in a real antipathy or aversion to injustice or wrong, and in a real affection or love towards equity and right for its own sake, and on the account of its own natural beauty and worth." sagt Shaftesbury in der Inquiry[1]). Der Unterschied des Moralprinzips, d. i. der Motivation bei Shaftesbury und bei Kant wurzelt in einer grundverschiedenen Auffassung von der menschlichen Natur. Während nach Shaftesburys monistisch-optimistischer Anschauung Sinnlichkeit und Vernunft in Einklang stehen, und die menschliche Natur so sehr auf das Sittliche angelegt ist, daß das natürliche Verhalten zugleich das sittliche ist und der Mensch es nicht nur soweit bringen soll sondern auch kann, daß er sich seinen natürlichen Instinkten und Neigungen unbesorgt überlassen kann[2]), lehrt Kant in seiner dualistisch-pessimistischen Auffassung der menschlichen Natur (Lehre vom „radikalen Bösen" im Menschen) einen unversöhnlichen Gegensatz zwischen dem natürlich-sinnlichen und dem vernünftig-sittlichen Prinzip im Menschen. Deshalb liegt bei ihm, wie schon in der christlichen Moral und bei Mandeville[3]) vor ihm, das Schwergewicht auf Selbstüberwindung, Kampf und Pflicht. Ist das Shaftesbury'sche sittliche Ideal völlig oder doch bis zu einem hohen Grade erreichbar, so bleibt es bei Kant eine ewige Aufgabe. Uebrigens spricht auch Shaftesbury gelegentlich von Kampf mit bösen Anlagen und gesteht der Ueberwindung und Beherrschung heftiger böser Leidenschaften ein höheres Verdienst zu. In der Inquiry[4]) sagt er ausdrücklich: „If by temper any one is passionate, angry, fearful,

[1]) I, 3, 1 p. 259; vgl. Moralists II, 3 p. 56: Wir sollen alle dem Ziele zustreben „that the excellence of the object, not the reward or punishment, should be our motive".

[2]) vgl. o. § 5: Schillers „schöne Seele".

[3]) Mandeville polemisiert in persönlichen Angriffen auf Shaftesbury gerade mit diesem Argument heftig gegen Shaftesbury (vgl. Robertson S. XXXIX XL; Fowler a. a. O., S. 138—141).

[4]) I, 2, 4 p. 256.

amorous, yet resists these passions, and notwithstanding the force of their impression adheres to virtue, we say commonly in this case that the virtue is the greater; and we say well. Though if that which restrains the person and holds him to a virtuous-like behaviour be no affection towards goodness or virtue itself, but towards private good merely, he is not in reality the more virtuous, as has been shown before. But this still is evident, that if voluntarily and without foreign constraint an angry temper bears, or an amorous one refrains, so that neihter any cruel nor immodest action can be forced from such a person, though ever so strongly tempted by his constitution, we applaud his virtue above what we should naturally do if he were free of this temptation and these propensities. At the same time, there is nobody will say that a propensity to vice can be an ingredient in virtue, or any way necessary to complete a virtuous character[1])". Mag es sich nun aber damit, ob nach Shaftesbury sittliches Handeln dem Menschen schwer fällt oder nicht, verhalten wie es will: das eine steht fest, daß er normgemäße (nicht imperativgemäße), reine Gesinnung fordert; tugendhaftes Handeln um der Tugend selbst willen. Ist das Wohl des anderen und der Gesamtheit Ziel und Norm sittlichen Tuns, so folgt, daß normgemäße Gesinnung keine Rücksicht auf sich selbst, keinen Gedanken an sich selbst zuläßt. In der Tat atmen alle seine Werke diesen Geist der Selbstlosigkeit und Selbsthingabe[2]). Das aber ist für seine Stellung zu unserem Problem entscheidend. Waren wir schon in unseren bisherigen Erörterungen bemüht, diese Grundforderung der Selbstlosigkeit in der Shaftesbury'schen Ethik herauszuarbeiten[3]), so sind die folgenden über seine Stellung zu den Sanktionen noch mehr geeignet, diese These zu erhärten.

---

[1]) Eine andere wichtige Stelle, die wir in einem anderen Zusammenhange noch zitieren werden, findet sich in Moralists II, 3 p. 57 58. Vgl. zu diesem Problem unsere Stellungnahme in § 5 und Schillers Ausführungen in „Anmut und Würde".

[2]) Im Wappen des Hauses der Shaftesburys stand „Love-Serve" (Liebe und diene!) und Shaftesbury wählte diesen Wahlspruch selbst zu seinem Lebensmotto. Schon hierin zeigt sich der selbstlose Charakter seines Wesens und seiner Philosophie als überzeugungstreuer Ausdruck seines Wesens. Shaftesbury setzte vor die Vorrede zu seinen „Characteristics" das Wappen seiner Familie, in dem dieser Wahlspruch erscheint, der somit gleichzeitig als Motto seines Werkes angesehen werden mag. Vgl. Ch. Weiser, a. a. O., S. 307; Weiser selbst folgt diesem Beispiele S. V.

[3]) Vgl. o. S. 84, 90, 100.

§ 11.

Shaftesburys Stellung zu den äußeren und religiösen Sanktionen.

Entsprechend seiner Forderung der normgemäßen Gesinnung und Ablehnung jeder Rücksicht auf sich selbst, soweit sie nicht berechtigt ist, werden wir erwarten, daß Shaftesbury die Hoffnung auf äußeren, nicht in der Tugend selbst begründeten Lohn und die Furcht vor Strafe als sittliche Motive ablehnt. Er tut dies auch entschieden und an so vielen Orten, daß wir nicht alle Stellen anführen wollen. Indem wir uns auf die wichtigsten beschränken, sehen wir uns genötigt, unseren Philosophen noch mehr als bisher selbstredend einzuführen.

Hobbes und Mandeville lehrten einen rücksichtslosen Hedonismus. Von ihrer Anschauung über die menschliche Natur aus war keine Möglichkeit, Sittlichkeit in die Natur des Menschen selbst zu begründen. Ihnen blieb nur übrig, die Moral auf den Zwang des Gesetzes und der Autorität zu stützen, den zu brechen die „Bestie" Mensch jeden Moment bereit wäre, wenn sie darin ihren sicheren Vorteil erblickte. Dasselbe tut Locke. Er verlegt die Verpflichtungskraft nur in die Zuchtrute, die von der hinter dem Gesetze und den Forderungen der öffentlichen Meinung stehenden Autorität droht. Die Moraltheologen, von der Sündhaftigkeit und Schlechtigkeit der menschlichen Triebe und Natur überzeugt, standen in einem bedrohlichen Bündnisse mit diesen Lehren[1]). Sie lehrten die Unzulänglichkeit und Unfähigkeit der menschlichen Natur aus eigener Kraft, ohne übernatürliche Gnadenwirkung, das Gute zu vollbringen und betonten die Notwendigkeit transzendenter (religiöser) Sanktionen als Motive sittlichen Handelns.

Im Gegensatz zu allen diesen Anschauungen sucht Shaftesbury die Sittlichkeit in die menschliche Natur selbst zu begründen und die Verbindlichkeit in das Honestum und Pulchrum selbst zu verlegen. Ebenso wie er eine natürliche Moral lehrt, lehrt er auch eine natürliche Religion, wobei er die Moral nicht auf die Religion, sondern eher umgekehrt, die Religion auf die Moral gründet. Daher lehnt er diese Sanktionen als sittliche Motive entschieden ab und erklärt unzweideutig, daß ein Handeln allein aus diesem Grunde, mag es dem Effekte nach noch so „gut" sein, keinen sittlichen Wert habe. Einem anständigen Menschen ist ehrenhaftes Handeln zur zweiten Natur geworden

[1]) „Between Mandevillism and the church, despite the repulsion of many, there grew up a curious sympathy", Robertson p. XL. vgl. oben Stöckl S. 74.

und er handelt ohne allen Eigennutz so und nicht anders, einfach weil es ehrenhaft und gut ist. „A man of thorough good breeding, whatever else he be, is incapable of doing a rude or brutal action. He never deliberates in this case, or considers of the matter by prudential rules of selfinterest and advantage. He acts from his nature, in a manner necessarily, and without reflection; and if he did not, it were impossible for him to answer his character, or be found that truly well-bred man on every occasion. 'Tis the same with the honest man. He cannot deliberate in the case of a plain villainy. A „plum" is no temptation to him. He likes and loves himself too well to change hearts with one of those corrupt miscreants, who amongst them gave that name to a round sum of money gained by rapine and plunder of the commonwealth[1])". Die Menschenliebe gilt dem Menschen als solchem unabhängig von Ruhm und Ehre, Dank und Undank: „Is the doing good for glory's sake so divine a thing? or is it not diviner to do good even where it may be thought inglorious, even to the ungrateful, and to those who are wholly insensible of the good they receive[2])?" ... „They who affect praise the most, had rather not be taken notice of than be impertinently applauded. I know not how it comes about that he who is ever said to do good the most disinterestedly should be thought desirous of being praised so lavishly, and be supposed to set so high a rate upon so cheap and low a thing as ignorant commendation and forced applause[3])". In der Abhandlung Sensus Communis finden sich deutliche Anspielungen und versteckte Angriffe auf Hobbes, La Rochefoucauld, Locke[4]), die die Tugend nur zu einem Namen machen, indem sie, alle menschlichen Regungen auf egoistische Triebe zurückführend und von der Annahme eines „Naturzustandes" und Gesellschaftsvertrages ausgehend, für die Tugend keinen anderen Maßstab annehmen als Recht, Brauch und Mode, und Sittlichkeit, Gerechtigkeit und Billigkeit von Gesetz und Willkür abhängig machen. Demgegenüber vertritt er einen ethischen „Realismus", nicht nur insofern er, die sozialen Triebe als natürliche, ja vorzugsweise natürliche anerkennend, die Sittlichkeit auf die realen Eigenschaften und Bedürfnisse der menschlichen Natur gründet, sondern auch Gerechtigkeit und Güte als für sich bestehende, unveränderliche, ewige Wesenheiten annimmt. Die Ablehnung des Lohnes und der Strafe als Quelle der Geltung und der Verpflichtung ist die einzig richtige Konsequenz daraus. Er

---

[1]) Sensus Communis p. IV, § 1, p. 86.

[2]) Enthusiasm, § 4, p. 27/28.

[3]) Enthusiasm, § 5, p. 30; vgl. vor allem auch Moralists, II, 1 p. 37/38.

[4]) p. III, § 1, p. 73/74; p. III. §§ 3, 4 p. 77 ff. Vgl. auch Moralists II, 4 p. 78—81 (gegen „state of nature").

fährt eben dort fort[1]): „You will not be taught to value life at their rate, or degrade honesty as they (nämlich „fashionable moralists") do, who make it only a name. You are persuaded there is something more in the thing than fashion or applause: that worth and merit are substantial, and no way variable by fancy or will; and that honour is as much itself when acting by itself and unseen, as when seen und applauded by all the world. — Should one who had the countenance of a gentleman ask me ‚Why I would avoid being nasty, when nobody was present?' In the first place I should be fully satisfied that he himself was a very nasty gentleman who could ask this question, and that it would be a hard matter for me to make him ever conceive what true cleanliness was. However, I might, notwithstanding this, be contented to give him a slight answer, and say, 'twas because I had a nose'. Should he trouble me further and ask again, ‚what if I had a cold? or what if naturally I had no such nice smell? 'I might answer perhaps, 'that I cared as little to see myself nasty as that others should see me in that condition. 'But what if it were dark? Why even then, though I had neither nose nor eyes, my sense of the matter would still be the same: my nature would rise at the thought of what was sordid; or if it did not, I should have a wretched nature indeed, and hate myself for a beast. Honour myself I never could whilst I had no better a sense of what in reality I owed myself, and what became me as a human creature. — Much in the same manner have I heard it asked, 'Why should a man be honest in the dark? 'What a man must be to ask this question I will not say. But for those who have no better a reason for being honest than the fear of a gibbet or a jail, I should not, I confess, much covet their company or acquaintance. And if any guardian of mine who had kept his trust, and given me back my estate when I came of age, had been discovered to have acted thus through fear only of what might happen to him, I should, for my own part, undoubtedly continue civil and respectful to him: but for my opinion of his worth, it would be such as the Pythian God had of his votary, who devoutly feared him, and therefore restored to a friend what had been deposited in his hands. — I know very well that many services to the public are done merely for the sake of a gratuity; and that informers in particular are to be taken care of and sometimes made pensioners of State. But I must beg pardon for the particular thoughts I may have of these gentlemen's merit: and shall never bestow my esteem on any other than the voluntary discoverers of villainy and hearty prosecutors of their country's interest. And in this respect, I know nothing greater or nobler than the undertaking and managing some important accusation, by which some high

[1]) Sensus Communis, p. III, § 4, p. 83/85.

criminal of State, or some formed body conspirators against the public, may be arraigned and brought to punishment through the honest zeal and public affection of a private man. I know, too, that the mere vulgar of mankind often stand in need of such a rectifying object as the gallows before their eyes, Yet I have no belief that a man of liberal education, or common honesty, ever needed to have recourse to this idea in his mind, the better to restrain him from playing the knave. And if a saint had no other virtue than what was raised in him by the same objects of reward and punishment, in a more distant state, I know not whose love or esteem he might gain besides, but for my own part I should never think him worthy of mine." Da Shaftesbury in der selbstlosen Hingabe den Grund der Sittlichkeit und der Religion erkannt hatte, gab es für ihn dort keine Tugend und keine wahre Frömmigkeit, wo er die Rücksicht auf ein „Geschäft" wirksam fand. Tugend hat keinen anderen Lohn als sich selbst. Aber das war den Menschen nicht genug: „They have made virtue so mercenary a thing, and have talked so much of its rewards, that one can hardly tell what there is in it, after all, which can be worth rewarding. For to be bribed only or terrified into honest practice, bespeaks little of real honesty or worth ... And if virtue be not really estimable in itself, I can see nothing estimable in following it for the sake of a bargain. If the love of doing good be not, of itself, a good and right inclination, I know not how there can possibly be such a thing as goodness or virtue. If the inclination be right, 'tis a perverting of it, to apply it soley to the reward, and make us conceive such wonders of grace and favour which is to attend virtue, when there is so little shown of the intrinsic worth or value of the thing itself. I could be almost tempted to think that the true reason why some of the most heroic virtues have so little notice taken of them in our holy religion, is because there would have been no room left for disinterestedness had they been entitled to a share of that infinite reward which Providence has by relevation assigned to other duties. Private friendship, and zeal for the public and our country, are virtues purely voluntary in a Christian. They are no essential parts of his charity[1]) ... If nevertheless any portion of reward be reserved hereafter for the generous part of a patriot, or that of a thorough friend, this is still behind the curtain, and happily concealed from us; that we may be the more deserving of it when it comes[2])."

---

[1]) Shaftesbury stützt sich hierbei auf die Autorität des Bischofs Taylor, aus dessen „Treatise of Friendship" er ausführlich zitiert. Seine Beweisführung wurde von Theologen, Philosophen und Philologen zum Gegenstande von Angriffen und Kommentaren gemacht. Vgl. hierüber Ch. Weiser a. a. O., S. 462—465.

[2]) Sensus Communis, p. II, § 3, p. 66—68.

Gerade in der Begeisterung, mit der er den Heroismus der Freundschaft und Vaterlandsliebe preist, zeigt er deutlich die Reinheit der Gesinnung, die er fordert. Sah er doch in ihnen die höchste Tugend, in einer weltumspannenden „Freundschaft" die letzte Vollkommenheit. Auch hierin zeigt sich die Nähe des griechischen Geistes. War doch die ganze Größe der griechischen Kultur getragen durch den Heroismus der Treue, die man dem Freunde und dem Vaterlande bewies. Wenn wir mit Shaftesbury der Ueberzeugung sind, daß wahre Sittlichkeit und echte Religion keinen Egoismus unter ihren Voraussetzungen dulden, finden wir die Kritik, die er am üblichen Christentum übt, verständlich, obwohl wir nicht glauben, daß er dem Christentum ganz gerecht geworden ist.

Die wichtigsten Stellen aber (neben den bereits angeführten und anderen[1]) aus den Nebenschriften), in denen er heftig gegen Lohn- und Selbstsucht kämpft und sittliches Handeln um des Guten selbst willen und aus reiner Liebe zu Gott fordert, finden sich in seiner ethischen Hauptschrift, der Inquiry[2]), und in den „Moralisten"[3]). Sich wieder in versteckter Polemik gegen Locke heftig dagegen wendend, die Tugend von irgend einer Willkür abhängig zu machen, auch von der Gottes, vielmehr in dem Bestreben, sie in die „Natur der Dinge" selbst zu begründen[4]), mit der auch der Wille Gottes, des höchsten und vollkommensten Wesens, stets in genauester Uebereinstimmung ist[5]), betont er auf das nachdrücklichste, daß wer zu äußerlich gerechten und guten Handlungen nur durch die egoistischen Motive der Furcht vor Strafe oder der Hoffnung auf Lohn bestimmt werde, sei es nun Strafe und Lohn in dieser oder in einer anderen Welt, eben nicht tugendhaft handle, sondern egoistisch. Auf dem Standpunkte des Theismus sei eine zweifache Art der Erfüllung des Willens des höchsten Wesens möglich, entweder aus Furcht vor Strafe und

[1]) vgl. Soliloquy, I, 2 p. 114/115; III, 1 p. 183.
„Letters to a Young Man at the University", Letter IV (2. April 1708; Basel. Ausgabe S. 323, 327, 328).
„Letters to R. Molesworth", Letter I, 30. Sept. 1708 (Bas. Ausg. S. 353) Misc. III, ch. 2 p. 260 ff.; Misc. V, ch. 3 p. 343 ff.

[2]) I, 3, 3 p. 267—279.

[3]) II, 2 p. 46; II, 3 p. 53 ff.

[4]) s. bes. Inquiry, I, 3, 2 p. 264; Moralists, II, 3 p. 53; offener Angriff in „Letters to a Young Man at the University", L. VIII (3. Juni 1709; Bas. Ausg. S. 344—347; vgl. o. S. 83): „Thus virtue, according to Mr. Locke, has no other measure, law, or rule, than fashion and custom: morality, justice, equity, depend only on law and will: and God indeed is a perfect free agent in his sense; that is, free to anything, that is, however, ill: for if he wills it, it will be made good; virtue may be vice, and vice virtue in its turn, if he pleases... Experience and catechism teach us all!" (S. 346).

[5]) Moralists, II, 3 p. 53· Letters to a Young Man ...., L. III (19. November 1707, Bas. Ausg., S. 322).

Hoffnung auf Lohn, oder aber in der Meinung, seiner Vollkommenheit und Würde nachzuahmen und zu gleichen, sei die wahre Vollendung der Natur. Nur letzteres enthalte wahre Tugend, echte Moralität. Denn: „if ... there be a belief or conception of a Deity who is considered only as powerful over his creature, and enforcing obedience to his absolute will by particular rewards and punishments; and if on this account, through hope merely of reward, or fear of punishment, the creature be incited to do the good he hates, or restrained from doing the ill to which he is not otherwise in the least degree averse, there is in this case (as has been already shown) no virtue or goodness whatsoever. The creature, notwithstanding his good conduct, is intrinsically of as little worth as if he acted in his natural way, when under no dread or terror of any sort. There is no more of rectitude, piety, or sanctity in a creature thus reformed, than there is meekness or gentleness in a tiger strongly chained, or innocence and sobriety in a monkey under the discipline of the whip. For however orderly and well those animals, or man himself upon like terms, may be induced to act, whilst the will is neither gained nor the inclination wrought upon, but awe alone prevails and forces obedience, the obedience is servile, and all which is done through it merely servile. The greater degree of such a submission or obedience is only the greater servility, whatever may be the object ... Be the master or superior ever so perfect or excellent, yet the greater submission caused in this case, through this sole principle or motive, is only the lower and more abject servitude, and implies the greater wretchedness and meannes in the creature, who has those passions of selflove so predominant, and is in his temper so vicious and defective as has been explained[1])". Trotzdem betont er eben dort den hohen Wert eines vollkommenen Theismus' für die Förderung der Tugend und den großen Mangel des Atheismus' in dieser Hinsicht. Denn die höchste Güte und Vortrefflichkeit Gottes ist uns Menschen ein erhabenes Beispiel, das zweifellos geeignet ist, die Liebe zur Tugend zu erheben und zu vermehren. Zudem muß die Scham über schuldvolle Handlungen vor einem solchen Wesen, das der Mensch überall und immer gegenwärtig weiß, auch in der tiefsten Einsamkeit, am allergrößten sein. Aber das eine ist ihm gewiß „that neither this fear nor hope can possibly be of the kind called good affections, such as are acknowledged the springs and sources of all actions truly good. Nor can this fear or hope, ... consist in reality with virtue or goodness, if it either stands as essential to any moral performance, or as a considerable motive to any act, of which some better affection ought alone to have been a sufficient cause[2])".

---

[1]) Inquiry I, 3, 3 p. 267.
[2]) ibid. p. 268.

Außerdem müsse besonders beachtet werden, meint er[1]), daß bei dieser religiösen Disziplin große Gefahr sei, die Selbstliebe und das Selbstinteresse noch zu stärken und zu steigern. „This, too, must be confessed: that if it be true piety to love God for his own sake, the over-solicitous regard to private good expected from him must of necessity prove a diminution of piety. For whilst God is beloved only as the cause of private good, he is no otherwise beloved than as any other instrument or means of pleasure by any vicious creature. Now the more there is of this violent affection towards private good, the less room is there for the other sort towards goodness itself, or any good and deserving object, worthy of love and admiration of its own sake, such as God is universally acknowledged, or at least by the generality of civilised or refined worshippers". Aus demselben Grunde ist zu starke Liebe zum Leben ein Hindernis der Frömmigkeit und der Tugend und jeder Verzicht, der nur im Hinblicke auf ein anderes erfolgt, ist eben nur bedingungsweise, nur hypothetisch: „And if that which he calls resignation depends only on the expectation of infinite retribution or reward, he discovers no more worth or virtue here than in any other bargain of interest. The meaning of his resignation being only this, 'That he resigns his present life and pleasures conditionally, for that which he himself confesses to be beyond an equivalent: eternal living in a state of highest pleasure and enjoyment"[2]). Wenn aber jemand ein künftiges Leben um der Tugend willen ersehnt, d. i. aus Sehnsucht nach Betätigung und Ausübung der Tugend, so ist das nicht nur weit entfernt, die Tugend zu beeinträchtigen, sondern vielmehr ein Beweis dafür, daß wir sie um so aufrichtiger und um ihrer selbst willen lieben[3]). Kann aber der Glaube an einen künftigen Gerechtigkeitsausgleich, solange er nur nicht ins Wanken kommt, der Tugend Vorteil bieten, indem er ihr Sicherheit und Unterstützung gewährt, so birgt er andererseits auch die Gefahr in sich, daß „the other common and natural motives to goodness are apt to be neglected and lose much by disuse. Other interests are hardly so much as computed, whilst the mind is thus transported in the pursuit of a high advantage, and selfinterest so narrowly confined within ourselves. On this account, all other affections towards friends, relations, or mankind are often slightly regarded, as being wordly and of little moment in respect of the interest of our soul. And so little thought is there of any immediate satisfaction arising from such good offices of life, that it is customary with many devout people zealously to decry all temporal advantages of goodness, all natural benefits of virtue,

[1]) ibid. p. 269.
[2]) ibid. S. 269.
[3]) ibid. S. 273.

and magnifying the contrary happiness of a vicious state to declare 'that except only for the sake of future reward and fear of future punishment, they would divest themselves of all goodness at once, and freely allow themselves to be most immoral and profligate'. From whence it appears that in some respects there can be nothing more fatal to virtue than the weak and uncertain belief of a future reward and punishment. For the stress being laid wholly here, if this foundation come to fail, there is no further prop or security to men's morals. And thus virtue is supplanted and betrayed[1])". Und in den „Moralisten" läßt er, sich gegen die „frommen Schriftsteller" und „heiligen Redner" wendend, die allen ihren Scharfsinn aufbieten, die Verderbnis des Menschenherzens zu vergrößern, und die gegen die moralische Tugend als eine Art „Stiefmutter und Nebenbuhlerin der Religion" kämpfen, Theokles-(Shaftesbury) sagen: „Who would not be vicious had he his choice? (nach eben jener Ansicht, die er bekämpft!) Who would forbear but because he must? Or who would value virtue but for hereafter[2])?" Weiter unten greift er die bloße „Religionstugend" heftig an und meint, es sei schwer, sie von dem Vorwurf der Käuflichkeit und eines sklavischen Geistes zu retten. „For how shall one deny that to serve God by compulsion, or for interest merely, is servile and mercenary? Is it not evident that the only true and liberal service paid either to that supreme Being, or to any other superior, is that 'which proceeds from an esteem or love of the person served, a sense of gratitude or duty, and a love of the dutiful and grateful part, as good and amiable in itself?' And where is the injury to religion from such a concession as this? or what detraction is it from the belief of an after reward or punishment to own 'that the service caused by it is not equal to that which is voluntary and with inclination, but is rather disingenuous and of a slavish kind? ... And is it not to be shown 'that although this service of fear be allowed ever so low or base, yet religion still being a discipline and progress of the soul towards perfection, the motive of reward and punishment is primary and of the highest moment with us, till, being capable of more sublime instruction, we are laid from this servile state to the generous service of affection and love[3])?" — „How is it possible, then, that an author (gemeint ist er selbst) should, for exalting virtue merely, be deemed an enemy to a future state? How can our friend be judged false to religion for defending a principle on which the very notion of God and goodness depends? For this he says only, and this is the sum of all, 'that by building a future state on the ruins of virtue, religion in general and the cause of

---

[1]) ibid. p. 274/275.
[2]) II, 2 p. 46.
[3]) II, 3 p. 55/56.

a Deity is betrayed, and by making rewards and punishments the principle motives to duty, the Christian religion in particular is overthrown, and its greatest principle, that of love, rejected and exposed[1])". Denselben Geist der Uneigennützigkeit atmen seine Briefe und sein Nachlaß. In einem Abschiedsbrief vom 23. August 1704, für seinen Freund Anthony Collins, faßte Locke, kurz vor seinem Tode (28. Oktober 1704) sein Lebenstestament in folgenden Worten zusammen[2]): „May you live long and happy in the enjoyment of health, freedom, content, and all those blessings which Providence has bestowed on you and your virtue entitles you to. I know you loved me living, and will preserve my memory now I am dead. All the use be made of it is that this life is a scene of vanity, that soon passes away, and affords no solid satisfaction but in the consciousness of doing well, and in hopes of another life. This is what I can say upon experience, and what you will find when you come to make up the account. Adieu. I leave my best wishes with you." Shaftesbury erhielt durch einen Freund von diesem Philosophenabschied Kenntnis und der Ausdruck „consciousness of doing well" unter der Wirkung des Nachsatzes: „in hopes of another life", veranlaßte ihn zu folgendem Ausspruch: „Consciousness is, indeed, a high term, but those who can be conscious of doing no good, but what they are frightened or bribed into, can make but a sorry account of it, as I imagine[3])". Shaftesbury war durch diese Zusammenfassung der Lebensbedeutung, die Locke hier gab, durchaus nicht überrascht. Aber er erlebte aufs neue den ganzen Gegensatz zwischen ihm und Locke. Nach Locke ist das menschliche Handeln durchaus beherrscht von dem Streben nach Glückseligkeit. Je nachdem dieses Streben mit dem göttlichen und bürgerlichen Gesetze sowie dem der öffentlichen Meinung im Einklang steht, oder nicht, treten die sittlichen Wertprädikate in Erscheinung. Der Wille des Menschen wird aber nur durch die Rücksicht auf Vorteil oder Nachteil, auf Lohn und Strafe bestimmt. Deshalb sieht er in der christlichen Religion darin einen großen Vorteil, daß sie durch Lohn und Strafe reize und abschrecke. Gegen eine solche Auslieferung von Religion und Sittlichkeit an Willkür und Selbstsucht sträubte und empörte sich Shaftesburys innerstes Wesen. Shaftesbury will verinnerlichte Religion und Sittlichkeit. In den tiefsten Tiefen seines Empfindens aufgewühlt und durch das Locke'sche Testament zu heftigstem Widerspruch gereizt, äußert er, sich selbst schon als Sterben-

[1]) Moralists, II, 3 p. 59.

[2]) Der Brief, der bestimmt war, erst nach Lockes Tode an Collins ausgehändigt zu werden, wurde zum ersten Male veröffentlicht in Des Maizaux's Collection of several Pieces im Jahre 1720; wir zitieren ihn nach Weiser a. a. O., S. 303/304.

[3]) B. Rand, a. a. O., p. 344.

der fühlend, in jenem Briefe an seinen Freund das Ureigenste seiner Ueberzeugung. Dieser Brief enthält seine Lebensabrechnung. Sie ist als „Counter-charge" geschrieben, Sinn und Wortlaut des Locke'schen Vermächtnisses Zeile für Zeile aufnehmend. Trotz der Länge müssen wir diesen Brief zitieren, weil er eines der wichtigsten Dokumente für die Stellung Shaftesburys zu unserem Problem darstellt: „As for good wishes, you have abundance, though without compliments. For loving me or my memory, be that hereafter, as is may prove best for you, or as you can bear it. The use I would have you make of it is, that our life, thank heaven, has been a scene of friendship of long duration, with much and solid satisfaction, founded on the c o n s c i o u s n e s s of doing good for g o o d ' s sake, without any farther regards, nothing being truly pleasing or satisfactory but what is thus acted disinterestedly, generously, and freely. This is what I can say upon experience, and this you will find sufficient at the last to make all reckonings clear, leaving no terrible account to be made up, nor terrible idea of those who are to account with. — Thus runs my charge to you: something different (as you see) from the admired one given by our deceased acquaintance. Now a word or two by way of remark". Auch die weiteren Anmerkungen können wir uns nicht versagen wiederzugeben: „Life is vain ('tis true) to those that make it so. And let those cry vanity, for they have reason. For my own part who never could be in love with riches or the world, nor ever made any great matter of life, so as to love it for its own sake, I have therefore no falling out with it, now at the last when I can no longer keep it; so without calling names or giving hard words, I can part freely with and give it a good testimony. No harm in it all that I know; no vanity. But (if one wills oneself) a fair, honest, sensible thing it is, and not so uncomfortable as it is made. No, nor so over-comfortable as to make one melancholy at the thoughts of parting with it, or as to make one think the time exceeding short and passing. For why so short if not sound and sweet? Why complain both way[1])? Is vanity, mere vanity, a happiness? or can misery pass away too soon? But the sweet is living (it seems) mere living and doing just the ordinary animal offices of life, which good manners will not allow one to call by plain names. As for other offices more immediately human, and of the rational kind, such as friendship, justice, generosity, acts of love, and such like, the exposing of life, health, or fortune, spendig of it, throwing it away, laying it readily down for others — for friends, country, fellow-creatures — these are no happiness ('tis supposed); no solid satisfaction without a reward. Hard, hard duties, if nothing be to follow!

[1]) vgl. sein philosophisches Tagebuch (B. Rand, a. a. O. p. 268), auf welchem die Ausführungen des obigen Briefes beruhen.

Sad conditions at the best, but such as must be complied with for fear of what is worse. — O Philosophy! Philosophy! — I have heard, indeed, of other philosophy heretofore, but the philosophers of our days are hugely given to wealth and bugbears: and philosophy seems at present to be the study of making virtue burdensome and death uneasy. Much good may do those improvers of misery and diminishers of all that is good in life. I am contented, that they should cry, Vanity! For our part, let us, on the contrary, make the most of life and the least of death. The certain way for this being (as I conceive) to do the most good, and that t h e m o s t f r e e l y and generously, t h r o w i n g a s i d e s e l f i s h n e s s, mercenariness, and such servile thoughts as unfit us even for this world, and much more for a better. — This is my best advice: and what I leave with you, as that w h i c h I h a v e l i v e d and shall d i e by. Let every one answer for their own experience, and speak of happiness and good as they find it. Thank heaven I can do good and f i n d h e a v e n i n it. I know nothing else that is heavenly. And if this disposition fits me not for heaven, I desire never to be fitted for it, nor come into the place. I ask n o r e w a r d f r o m h e a v e n for that which is r e w a r d i t s e l f. Let my being be continued or discontinued, as in the main is best. The author of it best knows, and I trust Him with it. To me it is indifferent, and always shall be so. I have never yet served God or man, but as I loved and liked, having been ture to my own and family motto which is — Love-Serve[1])". Dieses Zeugnis enthält nichts, was in den Werken nicht auch stünde. Es ist aber um so wichtiger, weil in dem Briefe, wo jede Rücksicht auf die Oeffentlichkeit wegfiel, die Ueberzeugung in voller Stärke, ohne alle Verhüllung hervortreten konnte. „Ein unmißverständliches Glaubensbekenntnis", „ein geschichtliches Dokument für die Entstehung des neuen Menschen", nennt es Ch. Weiser[2]). „Der neue Mensch entstand in der Ueberwindung der durch die Theologie bestimmten Weltanschauung", in der Ablehnung der Fremdbestimmung durch eine absolute kirchliche Autorität, überhaupt jeder Bestimmung von außen her und im Kampfe gegen den Absolutismus. Darin sieht Weiser das Typische einer Zeitwende und bezeichnet Shaftesbury geradezu als Begründer einer neuen Epoche. Es sei bezeichnend, meint er[3]), daß Shaftesbury diese neue Weltanschauung gerade im Gegensatz zu Locke, den wir doch sonst als den Urheber der neuen Zeit anzusehen gewohnt sind, entwickelt. Locke biete das typische Bild des englischen Denkers, der bei aller Geistesschärfe doch im Banne des Alten verharrt. Shaftesbury war es unmöglich, bei

[1]) s. Ch. Weiser, a. a. O., S. 304—307.
[2]) a. a. O., S. 308.
[3]) ibid. Fußnote S. 309.

einer solchen Halbheit stehen zu bleiben und die Wirkung einer Erkenntnis auf ein Einzelgebiet willkürlich einzuschränken. Das Symbol der neuen Zeit ist die Gestalt des Prometheus. Der Künstler ist ein Prometheus; jeder lebendige Mensch ist ein Künstler, ein Gestalter der Seele, ein Prometheus. Prometheus ist der bewußt schöpferische, freie Mensch, der sich befreit von den überlieferten Normen und Ideen, in deren Bann die Welt bis dahin lag. Aber sowenig wie sich der „Spott" des Philosophen gegen das Verehrungswürdige richtet ,eben so wenig richtet sich der Prometheustrotz gegen die „Götter" selbst. Er wendet sich nur gegen fremde Willkür, gegen die heteronome Bestimmung des Lebens und der Sittlichkeit, gegen die Stellung des Lebens auf eine kaufmännische Berechnung von Vorteil und Risiko, durch die das Leben seines wahren Wertes, seiner Freiheit und Schönheit beraubt wird[1]). In diesem Sinne ist er Vertreter der religiös-politischen Tradition des Calvinismus, dessen Grundstimmung das Sich-unmittelbar-auf-den-göttlichen Grund-gestellt-Fühlen des Individuums ist, das sich in diesem Gefühl in seiner einzigen Pflicht, seinem einzigen Recht gegenüber der kirchlichen und weltlichen Autoritäten begreift. Damit war den äußeren Instanzen die Verpflichtungskraft genommen und die Bindung wurde eine innere. Nicht um ein von außen Bestimmtwerden kann es sich beim sittlich guten Menschen handeln, sondern um ein solches von innen heraus: um die freie Entfaltung des inneren Gesetzes. Der Virtuoso der Humanität gestaltet sein ganzes Leben von innen her in harmonischer Stärke und Schönheit. Er spottet über die ungeheure „Geschmacklosigkeit" aller der Jämmerlichen, bei denen sich die Wertbegriffe, die Begriffe von Selbstachtung und behördlicher Schätzung, von innerer Ehrenhaftigkeit und äußerem Ansehen verwirren: „The titles of graces, excellencies, honours, and the rest of this mock praise and mimical appellation. — Farces! — Equipages, titles, precedencies, staffs, ribbons, and other such glittering ware are taken in exchange for inward merit, honour, and a character[2])".

Lehnt Shaftesbury also die äußeren Sanktionen als Motive sittlichen Handelns und mindestens einen groben Jenseitsutilitarismus scharf ab, so verkennt er doch nicht die Bedeutung dieser Sanktionen. Daß sie für die Entwicklung des Sittlichen im einzelnen eine große Rolle spielen können und dürfen, ja müssen, ist von ihm nirgends geleugnet, im Gegenteil an vielen Stellen stark betont worden[3]). In der Inquiry betont er nach-

---

[1]) vgl. Weiser, a. a. O., S. 310—312.
[2]) Misc. III, ch. 2, p. 260.
[3]) Sensus Communis, III, 4 p. 84 (s. o. S. 105).
Moralists, II, 3 p. 56 (s. o. S. 109).
Letters to a Young Man at the University, L. III, 19. Nov. 1907 (Bas. Ausg. S. 322).
bes. Inquiry, I, 3, 3 p. 270/273 (vgl. o. S. 108).

drücklich, daß, so knechtisch und gewinnsüchtig jenes Prinzip auch sein möge, man doch anerkennen müsse, daß es unter Umständen der Tugend doch Vorteile, Sicherheit und Unterstützung gewähre, die Selbstbeherrschung steigere und oft das einzige Heilmittel gegen Laster, oft die einzige Hilfe im Ertragen von Unglück und Leid sei. „And thus temperance, modesty, candour, benignity, and other good affections, however despised at first, may come at last to be valued for their own sakes, the contrary species rejected, and the good and proper object beloved and prosecuted, when the reward or punishment is not so much as thought of[1])". Der Erzieher, der Prediger, die Obrigkeit mögen sich immerhin dieser äußerer Motivationsmittel bedienen bei Menschen, wo innere Antriebe nicht oder noch nicht geweckt werden können. Shaftesbury war weit davon entfernt, vor das Volk zu treten und ihm zu sagen, daß es mit Himmel und Hölle nichts sei. Zwar kommt in seinen Schriften, was seine Stellung zur Offenbarungsreligion anlangt, trotz des Tones spöttischer Ehrerbietung, mit welchem er, wie viele skeptische Autoren des 18. Jahrhunderts, seine gänzliche Unterwerfung unter die „opinions by law established[2])", bekennt, deutlich zum Ausdruck, daß er nicht glaubt, die Kirche oder die Bibel haben der Menschheit Wahrheiten mitgeteilt, die nicht durch Anwendung der natürlichen Vernunft auch erlangt werden könnten. Aber er hält an jenen Doktrinen, welche die Theologen der „natürlichen Religion" zuweisen, fest: d. i. Glaube an einen Gott[3]), dessen Hauptattribut die allumfassende Güte ist; Glaube an eine sittliche Wertordnung, an ein künftiges Leben und an einen Gerechtigkeitsausgleich in jenem Leben. Weil für ihn der Zusammenhang von Glück und Tugend ein notwendiger ist (s. u.), es ihm aber nicht entgeht, daß diese Proportionalität von Tugend und Glück, Laster und Unglück hier nicht immer oder in den wenigsten Fällen vollkommen stattfindet, so benützt er gerade die Leiden und Unvollkommenheiten dieser Welt als Beweis für ein künftiges Leben. Zugleich glaubt er, daß es eine weise Einrichtung sei, daß es hier Not und Elend gebe auch für oder gerade für den Tugendhaften. Denn sonst gebe es ja wahre Tugend gar nicht, die doch mit Selbstüberwindung und Selbstverleugnung, Kampf und Anstrengung in notwendigem Zusammenhange zu stehen scheint[4]). Hier haben wir zugleich eine wichtige Stelle, wo auch Shaftesbury zeigt, daß Kampf notwendig und die „schöne Seele" ein seltener, vielleicht nie wirklich gewordener Ausnahmefall, d. h. eben Endzustand, sittliches Ideal

---

[1]) Inquiry, I, 3, 3 p. 271.
[2]) Misc. II, 2.
[3]) vgl. vor allem Moralists, II, 3, 4.
[4]) Also ganz wie Kant (s. oben S. 100).

ist[1]): „But being once convinced of order and a providence as to things present, they may soon, perhaps, be satisfied even of a future state. For if virtue be to itself no small reward, and vice in a great measure its own punishment, we have a solid ground to go upon. The plain foundations of a distributive justice and due order in this world may lead us to conceive a further building. We apprehend a larger scheme, and easily resolve ourselves why things were not completed in this state, but their accomplishment reserved rather to some further period. For had the good and virtuous of mankind been wholly prosperous in this life; had goodness never met with opposition, nor merit ever lain under a cloud; where had been the trial, victory, or crown of virtue? Where had the virtues had their theatre, or whence their names? Where had been temperance or self-denial? Where patience, meekness, magnanimity? Whence have these their being? What merit except from hardship? What virtue without a conflict, and the encounter of such enemies as arise both within and from abroad[2])?" Aber so unzweifelhaft ihm ein künftiger Gerechtigkeitsausgleich war, so klar erkannte er, daß das schreckende oder lohnende Jenseits als Motivation immer mehr seine Kraft und Bedeutung zu verlieren habe, wenn anders wahre Tugend sein soll. Er war sich der Gefahr der Uebergangszeit aus der Weltanschauung der Heteronomie in die der Autonomie, des Zwanges in die der Freiheit wohl bewußt und mit um so größerem Nachdruck betonte er, daß das Gefühl für das von innen Bindende zu wecken und auszubilden sei.

Ob Shaftesbury aber die übernatürlichen Sanktionen grundsätzlich, d. i. in jeder, auch in der von uns noch zugestandenen Form als Motivation ablehnt oder nur als ausschließliches oder Hauptmotiv, ist aus seinen Schriften eigentlich nicht klar ersichtlich. In allen Stellen, wo er sie bekämpft, spricht er von ihnen als dem ausschließlichen oder hauptsächlichen Motiv. Die andere Möglichkeit, diesen übernatürlichen Sanktionen eine untergeordnete Rolle in der Gesinnung, ohne daß sie dadurch schon unrein und verächtlich würde, zuzugestehen, bliebe für ihn durchaus offen. Freilich wir verstehen es, daß er dieses Zugeständnis nirgends ausdrücklich macht. Das würde ihm schon zu gefährlich erschienen sein. Aber wir glauben, es wäre mit dem ganzen Geiste seiner Philosophie wohl vereinbar. Ist er nicht selbst davon überzeugt, daß das Glück die Bestimmung des Menschen sei? Freilich ist damit noch nicht gesagt, daß der Gedanke an dieses Glück Bestimmungsgrund des Handelns werden dürfe (so sehr manche Stellen diesen Eindruck machen, s. u. § 12). Im Gegenteil setzt die Erlangung dieses Glückes, das für ihn

---

[1]) vgl. o. S. 100/101.
[2]) Moralists, II, 3 p. 57/58.

eben moralisches Glück ist, schon tugendhaftes Handeln voraus. Aber wir werden unten sehen, daß er das innere Glück, das schon hier auf Erden der Tugend notwendig innewohnt, wenn nicht als Hauptmotiv so doch in nebensächlicher Bedeutung in der Motivation zuläßt. Nun faßt er aber auch das künftige Glück in einer anderen Welt durchaus als moralisches, d. i. der Tugend immanentes Glück auf: „And even heaven itself can be no other, than the addition of grace to grace, virtue to virtue, and knowledge to knowledge[1])". In dieser Form unterscheidet sich aber die religiöse Sanktion nicht wesentlich von der inneren. Es entgeht ihm auch in keiner Weise, daß ein durchgängiger und vollkommener Ausgleich der Gerechtigkeit in dieser Welt, der mit Tugend und Laster nach seiner Lehre eigentlich automatisch gegeben sein müßte, in Wahrheit nicht besteht. Wenn er aber sonst alle Kraft aufbietet, die Tugend als Glück bringend und anziehend darzustellen, warum soll dann ein Mensch, der wahrhaft tugendhaft lebt, vielleicht bitterste Not, herbstes Elend und Leid standhaft erträgt, ein Leben voll Entsagung und Opferung, Mühsal und Selbsthingabe führt, in Stunden der Mutlosigkeit, ja Verzweiflung, die vielleicht auch über ihn trotz des Bewußtseins der inneren Würde und Rechtschaffenheit kommen mögen, schließlich nicht auf ein besseres Los hoffen dürfen und daraus wieder Kraft schöpfen? Wenn er diesen Sanktionen, wenn auch nicht für tugendhaftes Handeln, so doch für die Entwicklung der Sittlichkeit in jenen, die den Selbstwert und die Schönheit der Tugend noch nicht erlebt haben oder von Natur aus einen starken Hang zum Laster haben, eine so große Bedeutung zugesteht, warum sie dann den vielen andern, die in der sittlichen Entwicklung schon weit vorgeschritten sind und eine reine Gesinnung haben, denen aber vielleicht die moralische Kraft, die heroische Stärke mangelt, vorenthalten?

Darin aber, daß er einen groben Jenseitsutilitarismus abweist und der Meinung ist, daß die religiösen Sanktionen in dieser Form sich nicht wesentlich von den bürgerlichen und rechtlichen unterscheiden und daß ein Preisen der Tugend nur ihres Lohnes wegen in einer anderen Welt eben in Wahrheit ein Preisen des Lohnes nicht der Tugend ist, müssen wir ihm unbedingt beipflichten.

Anmerkung: Die Ablehnung der religiösen Sanktionen als eigentlicher Motive sittlichen Handelns ist Shaftesbury von vielen zum Vorwurf gemacht worden. So kritisiert ihn gerade auch deswegen der Bischof Berkeley im 3. Dialog des „Alciphron, or the Minute Philosopher" (1732), (vgl. Fowler, a. a. O.

[1]) Letters to a Young Man at the University, L. IV (Bas. Ausg. S. 328).

S. 148 ff. und dessen Verteidigung Shaftesburys). Berkeleys eigene ethische Theorie ist, wie Prof. Fraser, der Herausgeber seiner Werke, sagt, eine Art „Theological Utilitarianism". Der Endzweck alles moralischen Tuns ist das allgemeine Wohl aller Menschen und das Hauptmotiv moralischen Handelns — und darin unterscheidet sich Berkeley im Prinzip nicht von Locke — ist das im Auge-Behalten unserer Interessen in der Ewigkeit. Ein anderer Gegner Shaftesburys aus dem Lager des theologischen Utilitarismus' ist John Brown in seiner Monographie „Essays on the Characteristics" (1751); er stimmt weder mit den absoluten Gegnern Shaftesburys noch mit jenen überein, die ihn uneingeschränkt bewundern. Er findet, daß „the noble writer hath mingled beauties and blots, faults and excellencies, with a liberal and unsparing hand". Er gibt zu, daß in wenigen Ausnahmefällen die reine moralische Gesinnung genügen mag, gutes Handeln zu sichern: „In minds of a gentle and generous disposition, where the sensual appetites are weak, the imagination refined, and the benevolent affections naturally predominant; these very affections, and the moral sense arising from them, will in all the common occurrences of life secure the practice of virtue". Die höheren religiösen Motive: das Beispiel eines vollkommenen Wesens, die Liebe zu diesem Wesen und dessen Verehrung, die bei Shaftesbury mit Recht eine so große Rolle spielen, betrachtet er als „not calculated for use" und „only existing in a mind taken up in vision". Gott ist nach ihm, mit Ausnahme für die wenigen, die den höchsten Grad der Tugend erreichen, einfach das Wesen, das Lohn und Strafe bereithält, welche die Furcht vor den menschlichen Gesetzen zu unterstützen haben. Die große Mehrheit der Menschen kann vom Laster nur durch „the lively and active belief of an all-seeing and all-powerful God, who will hereafter make them happy or miserable" abgehalten werden. Und wenn er sagt: „And this is the Essence of Religion", so können wir nicht umhin festzustellen, daß seine Religion sich auf einer niedrigeren Ebene befindet als die des Autors der „Moralisten" (vgl. Fowler a. a. O., S. 153—156). J. Browns ethische Theorie bewegt sich ungefähr in denselben Gedankengängen wie die von Paley („Moral and Metaphysical Philosophy" 1785). Freilich würde er kaum soweit gegangen sein wie Paley in seiner Definition der Tugend als „the doing good to mankind in obedience to the will of God, and for the sake of everlasting happiness" (Bk. I, ch. 7), eine Definition, die besagt, daß eine Handlung, die nicht ausgesprochen um des Zweckes willen geschieht, künftige Strafe zu vermeiden und künftigen Lohn zu sichern, nicht eigentlich gut genannt werden kann. Bei den Theologen des 18. Jahrhunderts war eben eine wachsende Tendenz, die wahrscheinlich von der Furcht vor dem Deismus genährt wurde, jedes ethische System, das in letzter

Instanz die Motive für sittliches Handeln nicht in menschliche Gesetze, in die öffentliche Meinung oder in künftigen Lohn und Strafe gründet, notwendig als irreligiös anzusehen. (vgl. Fowler, a. a. O., S. 156/157). In seinem letzten Essay („On Revealed Religion and Christianity") übertreibt J. Brown Shaftesburys feindliche Haltung gegen die Offenbarungsreligion sehr und versucht u. a. auch zu zeigen, daß Shaftesbury gar nicht an künftige Sanktionen glaubte (was wir bestreiten müssen, vgl o. S. 114) und ihre Kraft absichtlich zu schwächen versuchte, dadurch „unhinging society to the utmost of his power". Auch Leland wiederholt in „View of the Principal Deistical Writers" (1754), wenn auch in milderem Tone die Anklage, daß Shaftesbury sich Mühe gegeben habe, die christliche Religion zu unterwühlen und die übernatürlichen Sanktionen herabzusetzen.

Am gehaltensten von allen Erwiderungen gegen Shaftesburys Meinung in Betreff der übernatürlichen Sanktionen ist die von John Balguy (Schüler Clarke's) in seinem Pamphlet: „A Letter to a Deist Concerning the Beauty and Excellency of Moral Virtue, and the Support and Improvement which it Receives from the Christian Revelation" (1726). Während er zugibt, daß vollkommene Tugend darin besteht, die Tugend um ihrer selbst willen zu lieben, behauptet er doch, daß die Hoffnung auf Lohn und die Furcht vor Strafe, namentlich in einem künftigen Leben, als „auxiliary motives" für die große Mehrheit der Menschen unentbehrlich seien: „In short, the question is not, which motives are the purest and most sublime; but which are most useful, and most effectual, to prevail with degenerate man and accomplish his reformation" (vgl. Fowler a. a. O., S. 159). Das ist aber nur als paränetisches und pädagogisches Prinzip richtig, nicht als moralisches. Uebrigens gibt auch er zu, daß eine Handlung desto tugendhafter je uneigennütziger sie sei.

§ 12.

Shaftesburys Stellung zu der inneren Sanktion.

Für Shaftesbury besteht zwischen Tugend und Glück ein unauflöslicher, notwendiger Zusammenhang[1]). Mit lebendig innerer Ueberzeugung kündet er wieder das althellenische Ideal der Einheit von Glück und Tugend. Diese Ueberzeugung folgt für ihn unmittelbar aus seiner teleologisch-optimistischen Weltanschauung. „Man may be virtuous, and by being so, is happy. His merit is reward; by virtue he deserves, and in virtue only can meet his happiness deserved. But if even virtue itself be

[1]) vgl. o. sein „Vermächtnis" S. 111/112, vgl. auch o. S. 108; 115 (Moralists, II, 3 p. 57).

unprovided for, and vice, more prosperous be the better choice: if this... be in the nature of things, then is all order in reality inverted, and supreme wisdom lost; imperfection and irregularity being, after this manner, undoubtedly too apparent in the moral world[1])!" „Happiness in virtue[2])" zu demonstrieren, d. i. zu beweisen, daß moralische Rechtschaffenheit der Vorteil, Bosheit der Nachteil eines jeden Geschöpfes sei, ist die vom Verfasser selbst zugegebene einzige Aufgabe des zweiten Buches der „Inquiry": „Now that this (nämlich die Meinung, das Interesse des einzelnen sei dem der Allgemeinheit direkt entgegengesetzt) is in reality quite otherwise, we shall endeavour to demonstrate, so as to make appear 'that what men represent as an ill order and constitution in the universe, by making moral rectitude appear the ill, and depravity the good or advantage of a creature, is in Nature just the contrary. That to be well affected towards the public interest and one's one is not only consistent but inseparable; and that moral rectitude or virtue must accordingly be the advantage, and vice the injury and disadvantage of every creature[3])".

Der Beweis wird an Hand der Erfahrung geführt, indem er nachzuweisen versucht, daß erstens der, bei dem die natürlichen, gütigen, auf das Wohl der Allgemeinheit gerichteten Affekte stark und mächtig sind, die stärksten und wichtigsten Mittel besitzt zum Selbstgenuß und inneren Glücke. „To want them, is certain misery and ill," zweitens daß der, bei dem die selbstischen Affekte zu stark sind oder über den gehörigen Grad der Unterordnung unter die gütigen und natürlichen hinausgehen, unglücklich ist; und drittens daß derjenige, welcher unnatürliche Affekte besitzt, im höchsten Grade unglücklich ist[4]). Der Nachdruck in dem Beweise liegt auf seinem ersten Teile. Hier zeigt er ausführlich, daß die geistigen „Genüsse", die geistigen Freuden den sinnlichen Genüssen an Grad und Beständigkeit weit überlegen sind. Das geistige Glück faßt er aber durchaus als moralisches Glück, da das moralische Glück auch das aesthetische und intellektuelle miteinbegreift (das erklärt sich aus der weiten Fassung des Sozialen). Alles moralische Glück gründet aber in den natürlichen (sozialen) Affekten: „The mental enjoyments are either actually the very natural affections themselves in their immediate operation, or they wholly in a manner proceed from them, and are no other than their effects[5])". Aus der Teilnahme an den Freuden anderer und aus dem Bewußtsein, sich um andere wohl verdient gemacht zu

---

[1]) Moralists, II, 4 p. 67.
[2]) Inquiry, I, 3, 3 p. 275.
[3]) Inquiry, II, 1, 1 p. 282.
[4]) Inquiry, II, 1, 3 p. 292/293.
[5]) Inquiry, II, 2, 1 p. 294.

haben, entspringen neun Zehntel aller Freuden im Leben. „And thus in the main sum of happiness there is scarce a single article but what derives itself from social love, and depends immediately on the natural and kind affections[1])". Nichts kann schmerzlicher sein als sich der natürlichen Affekte zu entledigen, nichts köstlicher als sie sich redlich zu bewahren: „There are two things which to a rational creature must be horridly offensive and grievous, viz. 'to have the reflection in his mind of any unjust action or behaviour which he knows to be naturally odious and ill-deserving; or of any foolish action or behaviour which he knows to be prejudical to his own interest or happiness[2])". Im Schlusse seines Beweises[3]) glaubt er, daß diesem eine ebenso große Evidenz zukomme wie einem mathematischen Beweise und die ganze „Untersuchung über Tugend und Verdienst" schließt mit den Worten: „Thus the wisdom of what rules, and is first and chief in Nature, has made it to be according to the private interest and good of every one to work towards the general good, which if a creature ceases to promote, he is actually so far wanting to himself, and ceases to promote his own happiness and welfare. He is on this account directly his own enemy, nor can he any otherwise be good or useful to himself than as he continues good to society, and to that whole of which he is himself a part. So that virtue, which of all excellences and beauties is the chief and most amiable: that which is the prop and ornament of human affairs; which upholds communities, maintains union, friendship, and correspondence amongst men: that by which countries, as well as private families, flourish and are happy, and for want of which everything comely, conspicuous, great, and worthy, must perish and go to ruin; that single quality, thus beneficial to all society, and to mankind in general, is found equally a happiness and good to each creature in particular, and this is that by which alone man can be happy, and without which he must be miserable. — And thus **virtue is the good, and vice the ill of everyone.**"

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, im einzelnen auf diesen Beweis einzugehen und kritisch zu ihm Stellung zu nehmen. Nicht die Tatsache, daß er die höchste menschliche Glückseligkeit unmittelbar in der Tugend selbst findet, ist für unser Problem entscheidend. Entscheidend und wichtig ist hier allein die Frage: Hat Shaftesbury das moralische Glück, das notwendig mit tugendhaftem Handeln verknüpft ist, zum Beweggrunde des sittlichen Handelns gemacht?

In der Tat gibt es bei Shaftesbury einige Stellen, die auf den ersten Blick ein stark individuell-eudämonistisches Gepräge

[1]) Inquiry, II, 2, 1 p. 299.
[2]) Inquiry, II, 2, 1 p. 305.
[3]) Inquiry, II, 2, Schluß.

haben. Shaftesbury beginnt das zweite Buch seiner Inquiry mit dem Satze: „We have considered what virtue is and to whom the character belongs. It remains to inquire, what obligation there is to virtue, or what reason to embrace it[1])". Und hierauf weist er ausführlich nach, daß Tugend und nur Tugend Glückseligkeit gewährt, sodaß es also scheint, als ob nach seiner Ansicht die Tugend nur deshalb zu preisen sei, weil sie ihren Besitzer selbst glücklich macht und das moralische Glück, das der Tugend notwendig folgt, der einzige Verpflichtungsgrund zu sittlichem Handeln sei. Die zweite Hauptstelle, die jenes Gepräge hat, findet sich in der Abhandlung über den „Sensus Communis[2])". Er bemerkt hier über die Anhänger des Systems der Selbstliebe, besonders in spürbarer Anspielung auf La Rochefoucauld: „You have the very same thought spun out a hundred ways, and drawn into mottoes and devices to set forth this riddle, that 'act as disinterestedly or generously as you please, self still is at the bottom, and nothing else! Now if these gentlemen who delight so much in the play of words, but are cautious how they grapple closely with definitions, would tell us only, what self-interest was, and determine happiness and good, there would be an end of this enigmatical wit. For in this we should all agree, that happiness was to be pursued, and in fact was always sought after; but whether found in following Nature, and giving way to common affection, or in suppressing it, and turning every passion towards private advantage, a narrow self-end, or the preservation of mere life, this would be the matter in debate between us. The question would not be, 'who loved himself, or who not', but 'who loved and served himself the rightest, and after the truest manner'. 'Tis the height of wisdom, no doubt, to be rightly selfish." Dieser Gedanke klingt gelegentlich auch in anderen Stellen an, so z. B. im dritten Teile (2. Abschnitt) des „Soliloquy". Nachdem er auch dort die sinnliche Lust als unbeständig und trügerisch charakterisiert hat und zu dem Ergebnis gelangt war, daß wahres Glück nur gefunden werden kann, „when I employ my affections in friendly and social actions[3])", fährt er fort. „If therefore the only pleasure I can freely and without reserve indulge, be that of the honest and moral kind; if the rational and social enjoyment be so constant in itself and so essential to happiness; why should I not bring my other pleasures to correspond and be friends with it, rather than raise myself other pleasures which are destructive of this foundation, and have no manner of correspondency with one another[3])?" Ebenso klingt der Dialog „Die Moralisten" in den Gedanken aus, daß wahres

---

[1]) II, 1, 1 p. 280.
[2]) p. III, § 3, p. 80.
[3]) p. 201.

Glück nur in der Tugend gefunden werden kann, daß die innere Zufriedenheit das einzige wahre Gut des Menschen sei, „that happiness is from within, not from without[1])". Philosophieren heiße „to inquire where, and in what respect one may be most a loser; which are the greatest gains, the most profitable exchanges" ...„A good mind must be paid for as other things. But we had best beware lest, perhaps, we pay too dear for it. Let us be assured we have a good bargain. Come on then .... Let us account"...„I am to consider first... whether I shall find my account in letting these inward concerns run as they please, or whether I shall not be better secured against fortune..."[2]). Gerade diese Stellen, namentlich die beiden erstgenannten, haben denn auch Anlaß zu mannigfacher Kritik gegeben, und von manchen ist Shaftesbury darob der Vorwurf gemacht worden, er gründe so gut wie Hobbes und Locke und die Utilitaristen nach ihm die Moral auf den Profit, den sittliches Handeln bringe. Mindestens mache er sich eines Widerspruches im Systeme schuldig, wenn er im ersten Buche der Inquiry eine selbstlose Moral lehre, im zweiten Buche aber auf den greifbaren Boden einer Nützlichkeitsethik hinabgleite. So sagt Martineau[3]): „Shaftesbury takes pains to frame a theory of right and wrong truly independent and owing nothing to the reckoning of personal pleasures and pains; and if we went no further, we should suppose the virtue, which he has been describing to be binding on its own account and to need no credentials for its imperative authority. It is not without surprise that, at the opening of his second book we find him asking: „What obligation is there to virtue? what reason to embrace it?" and thinking it necessary by way of answer, to show that to be virtuous is to be happy, to be wicked is to be miserable. Thus to back up obligation by interest and treat it as holding its commission from the balance of profit, is a downward step from his own level to the platform of hedonism; and I do not see, how it can be defended." Denselben Vorwurf macht ihm Schleiermacher in den „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre[4])". „So erscheint die anglikanische Schule des Shaftesbury, wieviel auch dort immer von der Tugend die Rede ist, dennoch als gänzlich der Lust ergeben. Denn es endigt alles in dem Beweis, daß die echte und dauerhafte Glückseligkeit nur vermittels der Tugend zu erwerben sei; und das Wohlwollen, welches ihr Wesen in dieser Schule ausmacht, erhält seine Stelle nur dadurch, daß eine eigene Lust, wie sie sagen, aus

[1]) p. III, § 3, p. 149/150.
[2]) Moralists, III, 3 p. 151/152.
[3]) „Types of Ethical Theory". 3 rd. Ed. vol. 2, p. 300.
[4]) 1. Abschnitt, s. die Auswahl seiner Werke von Dorner 1910, I. S. 81.

demselben entspringt." Auch Heinrich Ritter, ein Schüler Schleiermachers, der Shaftesbury gegen den Vorwurf seines Lehrers zu verteidigen sucht, kann ihn davon nicht ganz freisprechen, „daß er den Eudämonismus nur in sehr milden Formen bekämpfte und den Schein nicht abwehrte, als ginge seine Lehre den Neigungen nach, in welchen das Individuum nur seine eigene Befriedigung suchen dürfe[1])". Er hält ihm aber zugute, daß er, um die obersten ethischen Grundsätze bemüht, gegen die Theologen sowohl, „welche die Freuden des Lebens verdammen", als gegen die selbstsüchtige Moral, welche eigennützig nur den Vorteil der Person und den sinnlichen Genuß bedenkt, zu streiten hatte. „Da muß er geltend machen, daß wir der Weisheit der Natur zu folgen haben, daß aber unser natürlicher Trieb wenigstens ebensosehr auf die Erhaltung und das Wohl des Allgemeinen als des einzelnen Wesens gehe, und daß im Wohle des Ganzen eine viel größere und dauernde Glückseligkeit zu finden sei, als in der Verfolgung eigennütziger Neigungen"... „In diesem Streit gegen die entgegengesetzten Meinungen seiner Zeit stützt er sich aber in logischer wie in ethischer Richtung auf das allgemeine Gesetz der Natur als auf die sicherste Gewähr. Wir werden ihn hierauf blickend gegen den Vorwurf verteidigen können, daß er doch nur einer feineren Selbstsucht das Wort geredet habe. Auch Aufopferung seiner selbst erkennt er als Pflicht an, und seine allgemeine Richtung läßt ihn auf das Individuum eher zu wenig, auf das Allgemeine zu großes Gewicht legen."

Wir glauben nicht, daß Martineau und Schleiermacher Shaftesbury ganz gerecht geworden sind. Wenn man diese Stellen schon so auslegen und ihnen eine so große Bedeutung beimessen will, so darf man sie doch noch nicht für die ganze Moralphilosophie Shaftesburys und für deren Quintessenz ausgeben. Man könnte höchstens sagen, daß sie einen Widerspruch darstellen, wie das Gizycki[2]) auch tut. Man müßte dann aber auch sagen, daß diesen wenigen individuell-eudämonistischen Bemerkungen hundert gegenteilige, der ganze Geist seiner Schriften entgegenstehen. Dieser Geist aber ist der Geist der Hingabe und der Selbstlosigkeit. Der sittlich gute Mensch strebt nach Shaftesburys Grundbestimmung unmittelbar zum Wohle des Ganzen, zum Wohle anderer, nicht nach dem eigenen Wohle. Daß er dieses doch in jenem Streben findet, ist die weise Einrichtung der Natur. Wenn wir mit den „laws of nature" uns im Einklang befinden, sind wir wahrhaft glücklich[3]). Nach seinem Moralprinzipe kann jemand dieses natürlichen Glückes gar nicht

---

[1]) „Geschichte der Philosophie", XI. Tl., Hamburg 1852, S. 584 f. (vgl. Gizycki a. a. O., S. 130).
[2]) a. a. O., S. 131—134.
[3]) Soliloquy, III, 2 p. 204.

teilhaftig werden ohne erst tugendhaft zu sein. Das Erleben dieses Glückes setzt normgemäße, d. i. selbstlose Gesinnung schon voraus. „'Tis in a manner impossible to have any great opinion of the happiness of virtue without conceiving high thoughts of the satisfaction resulting from the generous admiration and love of it; and nothing beside the experience of such a love is likely to make this satisfaction credited. The chief ground and support therefore of this opinion of happiness in virtue must arise from the powerful feeling of this generous moral affection, and the knowledge of its power and strength[1])". Jene Stelle des Sensus Communis (s. o. S. 121), nach dem ganzen Geiste seiner Moral ausgelegt, kann unmöglich den Sinn haben, daß der tugendhafte Mensch nur nach dem eigenen Glücke strebt. Wenn Shaftesbury wirklich das damit sagen wollte, hätte er in Wahrheit sein Moralprinzip aufgehoben. Aber der Weg, das Mittel „to love one-self the rightest" und „to be rightly selfish" ist nach seiner ausdrücklichen Angabe (ebendort) „by following Nature". Das kann aber nach seinen anderen Ausführungen nur heißen: durch selbstlose Hingabe an das Ganze. „Wer seine Seele verliert, der wird sie gewinnen": Wer nicht nach Glück für sich selbst strebt, der wird es erreichen! Shaftesbury versteht doch sonst den ganzen Menschen für die Tugend zu erwärmen und zu begeistern. Er wendet sich an alles, was im Menschen groß und trefflich ist. Wie oft erklärt er die Tugend für einen „edlen Enthusiasmus", für eine Begeisterung für das Honestum, Pulchrum, Decorum et Sublime. „Upon the whole therefore, according to our author, enthusiasm is in itself a very natural honest passion, and has properly nothing for its object but what is good and honest[2])". In einer Fußnote in seinen „Miscellaneous Reflections[3])" lesen wir: „This is the honestum, the pulchrum on which our author lays the stress of virtue, and the merits of this cause, as well in his other treatises as in this of Soliloquy here commented. This beauty the Roman orator, in his rhetorical way, and in the majesty of style, could express no otherwise than as a mystery. 'Honestum igitur id intelligimus, quod tale est, ut, detracta omni utilitate, sine ullis praemiis fructibusque, per se ipsum possit iure laudari. Quod quale sit, non tam definitione qua sum usus intelligi potest (quamquam aliquantum potest) quam communi omnium judicio, et optimi cujusque studiis, atque factis: qui permulta ob eam unam causam faciunt, quia decet, quia rectum, quia honestum est: etsi nullum consecuturum emolumentum vident." (Cic. De Finibus, II, 45). Die erste Ausgabe der „Inquiry", die ohne sein Wissen im Jahre 1699

[1]) Inquiry, I, 3, 5 p. 273.
[2]) Misc. II ch. 1, p. 178/179.
[3]) Misc. III, ch. 2, p. 268/269.

durch seinen Freund Tindal zustandekam, trug diesen Satz aus Cicero als Motto[1]). Vielleicht wäre ihm mancher Vorwurf erspart geblieben, wenn er dieses Motto in den späteren Auflagen nicht weggelassen hätte.

Wir glauben, daß jene Stellen nicht notwendig einen Widerspruch im System bedeuten müssen, wenn man nur ihren Zweck und Zusammenhang genügend berücksichtigt. Die Fragestellung am Anfang des zweiten Buches der Inquiry ist zweifellos eine unglückliche. Sie hat aber in Wahrheit, wie alle jene angeführten Stellen, die ihm so verhängnisvoll wurden, paränetischen Charakter. Diese Stellen wollen die Tugend jenen, die in ihrer sittlichen Entwicklung noch nicht weit vorangeschritten sind und den hohen, beglückenden Wert der Tugend noch nicht kennen, empfehlen. Er selbst hat ja die erziehende Bedeutung des Lohnmotivs nachdrücklich betont. Indem er in tugendhaftem Handeln das wahre Glück in Aussicht stellt, wendet er es selbst in feiner Form an. Aber das tut sogar Kant. Wenn er solches Handeln auch nicht als Moralität gelten läßt, so anerkennt er im Tugendlohn doch ein starkes „Gegengewicht gegen die Anlockung des Lasters" (s. o. S. 46). Heinrich Ritter sagt von Shaftesbury (s. o. ebendort), daß er im beständigen Kampfe gegen die Epikurische Sittenlehre eine Wendung nimmt, die „dem feinen Tone seiner Sitte entspricht; er widerspricht nicht geradezu, sondern er will die Gegner für seine Meinung gewinnen. Es wird uns daher nicht irren dürfen, wenn manche seiner Aeußerungen den Schein erregen, als wollte er nur einer feineren Selbstsucht das Wort reden." Ueberall dort, wo Shaftesbury als Systematiker spricht, wie vor allem im ersten Buche der Inquiry, und dort, wo das Tiefste und Persönlichste seiner Weltauschauung zum Ausdruck kommt (wie z. B. in seinem „Vermächtnis" (s. o. S. 111/112) und in den „Moralisten", mit Ausnahme des paränetischen Schlusses) läßt er keinen Zweifel darüber, daß Tugend Selbstwert hat und daß sie um ihrer selbst willen, ohne jede Rücksicht auf Vorteil und eigenes Glück, erstrebt werden muß.

Wir kommen also zu einem etwas anderen Ergebnis als Martineau und Schleiermacher. Shaftesbury will nicht das eigene Glück, so tief und innerlich er es auch auffaßt, zum leitenden Beweggrund sittlichen Handelns machen. Er will nicht die sozialen Affekte und Wertgefühle, deren unmittelbare Gerichtetheit auf das allgemeine Wohl beim tugendhaften Menschen er so sehr betont, durch selbstische, berechnende Reflexion ersetzen. Er ist von ihrer Ursprünglichkeit zu tief überzeugt, als daß er sie letzten Endes doch nur auf selbstische Triebe zurückführte. Andererseits ist er, der frohe Optimist — hierin wohl

[1]) s. V. Schönfeld, a. a. O., S. 50.

auch von der eudämonistischen Bestimmtheit seiner Zeit, der Aufklärung, mitbestimmt — überzeugt, daß der Mensch zum Glücke bestimmt ist und es auch erstreben dürfe: „To will against that, which is best and to will what is impossible, what else were this, but to be wicked and miserable. Now that every creature should seek its good and not its misery, is necessary in itself; now can it be supposed the will of God, that a creature should so otherwise than thus? For this is contradictory and consequently impossible even with God. So that my will towards virtue is irrefragable and immutable[1])". So sehen wir uns allerdings genötigt zuzugeben, daß Shaftesbury das Streben nach innerem Glück, die innere Sanktion als berechtigten, d. i. in der Natur des Menschen begründeten, vielleicht sogar wichtigen Beweggrund sittlichen Handelns anerkennt. Aber ebenso nachdrücklich müssen wir betonen, daß ihm das innere Glück nicht letzter und höchster, im letzten Grunde entscheidender sittlicher Beweggrund ist.

Aber dieses Zugeständnis an die innere Sanktion haben wir ja in unserem ersten Teile auch machen müssen. Es ist einfach, so wie wir Menschen beschaffen sind, eine Erfahrungstatsache, daß sich bei einer gelungenen Leistung ein Gefühl der Befriedigung einstellt. Das gilt bei sittlichen Leistungen, bei vollbrachten guten Taten im erhöhten Maße. Ebenso natürlich aber ist es, diesen beglückenden Zustand der Zufriedenheit mit sich selbst, der eigenen Schätzung und Wertung zu antizipieren. Dieses frohe Vorgefühl wird häufig, vielleicht immer einen starken Anreiz zum sittlichen Handeln bilden und unwillkürlich in die normgemäße Gesinnung miteinfließen. Nur durch bewußte, man könnte fast sagen unnatürliche, künstliche Gedankenoperation kann es von letzterer getrennt und ausgeschaltet werden. Auf dem Standpunkt einer teleologischen Weltanschauung, für den Glauben an eine sittliche Weltordnung, für das Bedürfnis nach einem inneren, notwendigen Zusammenhang von Glück und Tugend kann dieser Tatbestand sogar positiv gewertet werden. Wir werden daher Shaftesbury jenes Zugeständnis an die innere Sanktion nicht zum Vorwurf machen und nicht glauben, daß er dadurch den Standpunkt wahrer Moralität, den er sonst überall in seinen Schriften vertritt, verlassen habe.

[1]) Philosophical Regimen, B. Rand, a. a. O., p. 91 (zitiert bei V. Schönfeld a. a. O. S. 49).

BENUTZTE LITERATUR.

I.

Cohen, Hermann: Ethik des reinen Willens, Berlin 1907.

Eisler, Rudolf: Wörterbuch der philosophischen Begriffe, 3 Bde., Berlin 1910.

Falckenberg, Richard: Geschichte der neueren Philosophie, Berlin und Leipzig 1921.

Getzeny, Heinrich: Vom Reiche der Werte, Bücher der Wiedergeburt, Bd. 15, Habelschwerdt 1925.

Heymans, G.: Einführung in die Ethik, Leipzig 1914.

Jodl, Friedrich: Allgemeine Ethik, Stuttgart und Berlin 1918. Geschichte der Ethik als philosophische Wissenschaft, 2 Bd., Stuttgart und Berlin 1920.

Kant, J.: Gesammelte Schriften, herausgegeben von der K. Preuß. Akademie der Wissenschaften:
Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Band IV, Berlin 1903.
Die Metaphysik der Sitten, Bd. VI, Berlin 1907.
Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Bd. VI, Berlin 1907.
Kritik der praktischen Vernunft, herausgegeben von K. Vorländer, 9. Auflage 1929, Phil. Bibl. Bd. 28.

Kerler, D. Heinrich: Jenseits von Optimismus und Pessimismus, Ulm 1914.

Lewin, Kurt: Vorsatz, Wille und Bedürfnis, Berlin 1926.

Messer, August: Wertphilosophie der Gegenwart, Philos. Forschungsberichte Heft 4, Berlin 1930.

Radbruch, Gustav: Grundzüge der Rechtsphilosophie, Quelle u. Meyer, Leipzig 1914.

Scheler, Max: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Halle a. d. S. 1927.

Schiller, Friedrich: Anmut und Würde.

Schreyer, Lothar: Deutsche Mystik, Deutsche Buchgemeinschaft Berlin.

Stöckl, A.: Lehrbuch der Philosophie, Mainz 1868.

Ueberweg-Heinze: Geschichte der Philosophie Bd. III, 12. Aufl. Berlin 1924.

Weigelin, Ernst: Einführung in die Moral- und Rechtsphilosophie, Felix Meiner Verlag, Leipzig 1927.

Westermarck, Eduard: Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe, 2 Bd., Leipzig 1907/1909.

II.

1. Benützte Quellen:

Shaftesbury, 3rd Earl of: Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, 2 vol. ed. by Robertson 1900;

vol. I: Treatise I: Letter concerning Enthusiasm (zuerst gedruckt 1708)
Treatise II: Sensus Communis; An Essay on the Freedom of Wit and Humour (zuerst gedruckt 1709).
Treatise III: Soliloquy or Advice to an Author (zuerst gedruckt 1710).
Treatise IV: An Inquiry concerning Virtue or Merit (1. Fassung 1699; 2. Fassung 1711).
vol. II: Treatise V: The Moralists, A Philosophical Rhapsody (verfaßt 1703, veröffentlicht 1709).
Treatise VI: Miscellaneous Reflections on the Preceding Treatises (gedruckt 1711).

Shaftesbury, 3rd E. of: Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, 3 vol., ed. by Tourneisen. and L. Legrand, Basel 1790.

Deutsche Uebersetzungen:

Ziertmann, Paul: „Die Untersuchung über die Tugend", Phil. Bibl. Bd. 110, Leipzig 1905.

Frischeisen-Köhler, Max: „Ein Brief über den Enthusiasmus" „Die Moralisten". Phil. Bibl. Bd. 111, Leipzig 1909.

2. Benützte Literatur über Shaftesbury:

Bacharach, Armand: Shaftesburys Optimismus und sein Verhältnis zum Leibnizschen, Diss. Straßburg 1912.

Brockdorff, Baron Cay v.: Die englische Aufklärungsphilosophie (Geschichte der Philos. in Einzeldarstellungen, Bd. 24) München 1924.

Fowler, Thomas: Shaftesbury and Hutcheson, London 1882.

Gizycki, Georg v.: Die Philosophie Shaftesburys, Leipzig und Heidelberg 1876.

Moskowitz, Henry: Das moralische Beurteilungsvermögen in der englischen Ethik von Hobbes bis J. St. Mill. Diss. Erlangen 1906.

Rampendahl, R.: Eine Würdigung der Ethik Hutchesons, Diss. Leipzig 1892.

Rein, Richard: Altruismus und Egoismus bei Hobbes und Shaftesbury, Diss. Tübingen 1925 (Maschinenschrift).

Schönfeld, Viktor: Die Ethik Shaftesburys, Diss. Gießen 1920.

Spicker, Gideon: Die Philosophie des Grafen von Shaftesbury, Freiburg i. Br. 1872.

Vorlaender, Franz: Geschichte der philosophischen Moral-, Rechts- und Staatslehre der Engländer und Franzosen, Marburg 1855.

Weiser, Christian Fr.: Shaftesbury und das deutsche Geistesleben, Leipzig-Berlin 1916.

Ziertmann, Paul: Beiträge zur Kenntnis Shaftesburys, in Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. 17, 1904.

INHALT

Einleitung 2

Erster Teil: Phänomenologie der Begriffe Moralität und Legalität

1. Kapitel: § 1. Moralität und Legalität bei Kant 3—14

2. Kapitel: Recht und Unrecht der Kant'schen Formulierung.

§ 2. Was ist Gegenstand der sittlichen Beurteilung? . . . . . 15—25

§ 3. Folgerungen aus unserem Ergebnis für die Begriffe der Moralität und Legalität . . . . . 25—30

§ 4. Moralität und Legalität vor Kant als Ausdruck des Gegensatzes von Gesinnungsmoral und Erfolgsmoral . 31—37

§ 5. Der Rigorismus Kants. . . . 37—51

3. Kapitel: Sinn der Begriffe Moralität und Legalität als Ausdruck des Verhältnisses von Sittlichkeit zu Recht, zu Sitte und Religion.

§ 6. Moralität und Legalität als Ausdruck der Gegenüberstellung von Sittlichkeit und Recht. . . . . 52—68

I. Handlung und Gesinnung . . 53—55

II. Pflicht gegen einen Berechtigten und Pflicht schlechthin . . . 55—56

III. Heteronomie und Autonomie . 56—65

IV. Legalität und Moralität . . 65—68

§ 7. Moralität und Legalität als Ausdruck des Verhältnisses von Sittlichkeit zu Sitte und Religion . . . . . 68—75

I. Sittlichkeit und Sitte . . . 68—71

II. Sittlichkeit und Religion . . 71—75

Zweiter Teil: Shaftesbury.

1. Kapitel: Shaftesburys Moralphilosophie im allgemeinen.

§ 8. Der teleologisch-metaphysische und psychologische Unterbau der Ethik Shaftesburys. . . . . 76—85

I. Die Weltordnung . . . 77—79

II. Die menschliche Natur . . 80—85

§ 9. Ziel und Norm des sittlichen Handelns . . . . . 85—96

I. Das Ziel . . . . . 85—89

II. Die Norm des sittlichen Handelns 89—96

2. Kapitel: Moralität und Legalität bei Shaftesbury.

§ 10. Gegenstand sittlicher Beurteilung ist die Gesinnung . . . . 97—101

§ 11. Shaftesburys Stellung zu den äußeren und religiösen Sanktionen 102—118

§ 12. Shaftesburys Stellung zu der inneren Sanktion. . . . . 118—126

Literaturangabe . . . . . 127—128

LEBENSLAUF.

Ich, Adalbert Neuburger, kathol. Konfession, wurde am 1. September 1903 als Sohn des Bauern und Bürgermeisters Karl Neuburger und seiner Ehefrau Philomena, geb. Neuburger in Egelfingen OA. Riedlingen geboren. Nach siebenjährigem Besuch der dortigen Volksschule trat ich in ein württembergisches Lehrerseminar ein und legte im Juli 1924 in Rottweil a. N. die erste Volksschuldienstprüfung ab. Vom Herbste 1924 bis zum Frühjahr 1925 war ich als Lehrer bei der württembergischen Schutzpolizei tätig. Vom Sommersemester 1925 ab studierte ich in Tübingen Philosophie, Pädagogik und Englisch, belegte jedoch im zweiten und dritten Semester vorwiegend rechtswissenschaftliche Vorlesungen. Im Herbste 1926 unterbrach ich das Studium und fand als unständiger Lehrer im württembergischen Volksschuldienst bis Herbst 1928 Verwendung. Im Herbste 1927 legte ich an der Friedrich-Eugen-Oberrealschule in Stuttgart die Ergänzungsreifeprüfung für Volksschullehrer ab und erwarb das Reifezeugnis eines Realgymnasiums. Im Herbste 1928 nahm ich mein Studium in München wieder auf, wo ich zwei Semester absolvierte. Das sechste bis neunte Semester belegte ich wieder in Tübingen, wo ich im Herbste 1931 die höhere württembergische Volksschuldienstprüfung ablegte.

Meine Lehrer waren in München u. a. die Herren Geheimräte Becher, Fischer, Geyser, Förster und Kerschensteiner; in Tübingen die Herren Professoren Adickes, Groos, Kretschmer, v. Heck, v. Köhler, v. Blume, Sartorius, Hegler, Haering, Kroh, Schirmer und M. Wundt.

Ihnen allen, ganz besonders aber Herrn Prof. Haering, bin ich zu Dank verpflichtet.